TESTI E STUDI DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA
A CURA DI G. GALLI E A. GAMBARO
3

EMANUELE KANT

LA RELIGIONE
NEI LIMITI DELLA SEMPLICE RAGIONE

EDIZIONI CHIANTORE - TORINO
1945

EMANUELE KANT

LA RELIGIONE
NEI LIMITI DELLA SEMPLICE RAGIONE

NUOVA TRADUZIONE ITALIANA
CON INTRODUZIONE E NOTE A CURA DI
GAETANO DURANTE

CHIANTORE - TORINO

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tipografia Torinese, Via Crissolo 12, Torino

INTRODUZIONE

Nella lettera con la quale accompagnava l'invio a Carlo Federigo Staüdlin, professore di teologia nell'università di Gottinga, di un esemplare dell'opera *La religione nei limiti della semplice ragione*, KANT stesso ha indicato il posto che quest'opera doveva avere nel suo sistema completo. « Il piano, concepito già da parecchio tempo, del lavoro che mi incombeva nel campo della filosofia mirava a risolvere tre problemi: 1° che cosa io posso sapere? (metafisica); 2° che cosa devo fare? (morale); 3° che cosa posso sperare? (religione). A questo problema doveva infine seguire il quarto problema: che cosa è l'uomo? (antropologia). Con l'opera che vi accludo, io ho tentato di eseguire la terza parte del mio piano; e in questo lavoro mi son fatto guidare dalla mia coscienza e da una vera venerazione per la religione cristiana, ma anche dal principio di non nascondere nulla e di esporre, con tutta la franchezza che qui si addice, la maniera in cui io credo di scorgere l'accordo possibile della religione cristiana con la più pura ragione pratica » (1).

La storia della pubblicazione di quest'opera fondamentale di Kant, dedicata alla filosofia della religione, è strettamente connessa con le difficoltà che, a proposito del

---

(1) Lettera a Staüdlin del 4 maggio 1793: *Kant's Werke*, ediz. dell'Accademia prussiana delle scienze, XI, 414.

diritto di censura, furono fatte al filosofo dall'amministrazione prussiana della pubblica istruzione.

Il re Federico Guglielmo II aveva nominato nel luglio 1788 il teologo Giovanni Cristoforo Wöllner ministro della giustizia e capo della sezione del culto. Pochi giorni dopo la sua nomina, il Wöllner emanò un editto di religione contro i predicatori e i professori che, « col pretesto di illuminismo, minano i fondamenti della fede e l'autorità della Sacra Scrittura ».

« Il governo prussiano », vi si diceva, « tollerante per tradizione, non proibisce a nessuno di pensare come gli pare, ma non può permettere che si propaghino opinioni contrarie alla fede ». E, per mettere in pratica l'ammonimento dell'editto, il Wöllner, nel dicembre 1789, rese più rigorosa la censura, nel 1790 stabilì una specie d'inquisizione speciale per tutti gli esami delle facoltà di teologia, e nell'aprile 1791 istituì una commissione composta di tre persone, (l'Hermes, il Woltersdorf e l'Hillmer), come suprema autorità preposta alla censura per tutte le questioni riguardanti la Chiesa e la Scuola.

Tutti i partigiani dell'Illuminismo erano in tal modo sospettati, e il sospetto si estese sino a Kant, nonostante la difesa che della sua dottrina faceva nei circoli della corte prussiana il suo ex-allievo e amico Kiesewetter. Da una parte, infatti, il re, che, nonostante le sue amanti, era spesso in preda a crisi di sentimentalità religiosa, era invaso da una specie di fanatismo devoto, sino al punto da voler imporre al popolo l'assistenza alle cerimonie religiose e la partecipazione alla Cena; dall'altra, gli eccessi della rivoluzione francese spingevano ad accusare i seguaci dell'Illuminismo, e Kant per il primo, che ne avevano approvato i principii, di voler preparare in Germania degli sconvolgimenti politici. Il Wöllner, perciò, approfittò di queste circostanze per intensificare dappertutto la sorveglianza.

Fu in quesa atmosfera di sospetti e di intolleranza che Kant compose e pubblicò la sua opera sulla religione. Come risulta dalla sopra citata lettera allo Staüdlin, egli aveva avuto in principio l'intenzione di pubblicarne le quattro parti di cui essa si compone in quattro fascicoli della rivista « Berlinische Monatsschrift », edita a Berlino da Giovanni Enrico Biester, e di riunirle poi in un unico volume. Or, tanto l'editore quanto il libraio, in considerazione delle difficoltà che la censura avrebbe potuto opporre, avevano deciso, sin dalla fine del 1791 di farle stampare ad Jena invece che a Berlino, « perchè fare stampare all'estero non era stato mai proibito » (1), e così si sarebbe sfuggito alla necessità di presentare alla censura di Berlino gli articoli che avrebbero dovuto comparire nella « Monatsschrift ». Ma Kant face sapere esplicitamente, in una lettera al Biester, purtroppo perduta, ma alla quale si allude nella sopra citata lettera del Biester (2), che egli desiderava che il manoscritto del primo articolo, da lui già mandato per essere pubblicato nel fascicolo del marzo 1792 della « Monatsschrift », fosse sottoposto alla censura berlinese. Giacchè, come riferisce il Borowscki nella sua vita di Kant, secondo una comunicazione esplicita fattagli dal filosofo, questi « non voleva avere neanche l'apparenza di seguire volentieri una via traversa e di manifestare opinioni cosiddette ardite, semplicemente col cercar di evitare accuratamente la rigorosa censura di Berlino » (3). Kant temeva, però, che la notizia del cambiamento del luogo di stampa gli fosse stata comunicata troppo tardi e che il manoscritto fosse stato già inviato ad Jena. Ma, « per caso », il manoscritto era ancora in

(1) Lettera del Biester a Kant del 6 marzo 1792, *Ibid.*, XI, 315.

(2) XI, 316.

(3) L. E. Borowscki, *Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants*, ediz. A. Hoffmann, Halle, 1902; vierte Beilage: « Kants Censurleiden ».

mano del Biester, perchè questi voleva pubblicarlo nel fascicolo di aprile; e, allora, il Biester non potè fare a meno, benchè lo facesse a malincuore, di acconsentire al desiderio di Kant e d'inviare alla censura il manoscritto, che gli fu restituito poco dopo dall'Hillmer, a cui incombeva l'esame dell'articolo in quanto l'argomento ne era di natura morale, col permesso di pubblicazione e col seguente giudizio: « Può esser letto e gustato non da qualunque lettore in generale, ma soltanto da persone dotte, riflessive, capaci di esaminare personalmente la questione e di saper fare le debite distinzioni » (1). Così l'articolo potè essere pubblicato nel fascicolo di aprile 1792 della « Monatsschrift ».

Il secondo articolo non fu, però, ugualmente fortunato. Kant insistette anche questa volta affinchè il manoscritto fosse « assolutamente » sottoposto al visto della censura. Ma l'Hillmer rispose che l'articolo « entrava tutto nel campo della teologia biblica e, quindi, egli lo aveva letto insieme col suo collega Hermes, e, poichè questi aveva rifiutato il suo *imprimatur*, egli aveva acceduto alla sua opinione » (2). Il Biester si rivolse allora all'Hermes, ma ne ricevette la risposta che « l'editto di religione era stato in quest'occasione la sua norma e che egli non poteva dire altro ». Una petizione speciale, con preghiera di risposta immediata, rivolta dal Biester al re il 20 giugno, non ebbe alcun successo. Il ministero, infatti, gli rispose il 2 luglio « che le sue lagnanze erano state giudicate infondate e che egli doveva tenersi pago del rifiuto fattogli dell'*imprimatur* » (3).

Kant, allora, il 30 luglio 1792, richiese al Biester il manoscritto, perchè « aveva l'intenzione di farne presto

(1) *Kant's Werke*, XI, 316.
(2) Lettera del Biester del 18 giugno 1792, XI, 329 e seguente.
(3) XI, 330.

un altro uso, cosa tanto più necessaria in quanto la trattazione precedente senza le parti seguenti avrebbe fatto una cattiva figura nella « Monatsschrift », e in quanto la sentenza dei tre giudici delle cose di fede sembrava irrevocabile » (1), e mandò, quindi, i tre articoli non ancora pubblicati, che con quello già apparso nella « Berlinische Monatsschrift » « dovevano costituire un tutto compiuto col titolo di *Dottrina filosofica della religione* », alla facoltà teologica dell'università prussiana di Königsberg, chiedendole di dichiarare se si giudicava competente o no riguardo alla censura del libro, « di modo che la facoltà filosofica potesse esercitare senza scrupoli il suo diritto sull'opera, conformemente al titolo che questa portava » (2). La facoltà teologica di Königsberg si dichiarò incompetente, perchè l'argomento trattato era di natura filosofica (3), e Kant allora si credette in diritto di presentare la sua opera per la censura vera e propria alla facoltà filosofica dell'università di Jena, la quale gli accordò il permesso di pubblicazione, che gli fu comunicato dallo stesso decano della facoltà, Giusto Cristiano Hennigs. Così l'opera intera potè essere stampata ad Jena dall'editore Federico Nicolovius di Königsberg, potè esser messa in vendita al pubblico nella fiera di Lipsia della Pasqua del 1793, ed essere ripubblicata in 2ª edizione nel 1794, senza che il Wöllner intervenisse.

Ma questo ripiego accrebbe il malumore degli avversari di Kant, tanto che il re di Prussia, nel marzo 1794, scrisse al Wöllner che bisognava « farla finita con le opere nocive di Kant », e inviò al filosofo il 12 ottobre dello stesso anno un'ordinanza regia assai severa, redatta nei termini seguenti: « La nostra altissima Persona già da

(1) XI, 336.
(2) XI, 344.
(3) XI, 415.

qualche tempo ha notato con gran dispiacere come voi abusiate della vostra filosofia per travestire e per svalutare un buon numero di dottrine capitali e fondamentali della Santa Scrittura e della religione cristiana. Voi l'avete fatto specialmente nel vostro libro: *La religione nei limiti della semplice ragione*, e in altre opere meno considerevoli. Da voi ci saremmo aspettato meglio, e dovete accorgervi da voi stesso di aver mancato imperdonabilmente con la vostra condotta al vostro dovere di maestro della gioventù e di aver peccato, conoscendoli benissimo, contro i nostri desideri di padre del nostro popolo. Aspettiamo da voi al più presto possibile giustificazione coscienziosissima, e contiamo che, per evitare il nostro altissimo dispiacere, non vi renderete più colpevole oramai di nulla di simile, ma consacrerete, come è vostro dovere, la vostra influenza e il vostro ingegno ad adempiere sempre più le nostre intenzioni di padre del nostro popolo. Se non lo fate, la vostra insubordinazione prolungata porterà con sè immancabilmente misure per voi sgradite ».

Dinanzi alla minaccia abbastanza chiara, inclusa nelle ultime parole dell'ordinanza regia, Kant, per amore di pace, non credette di doversi dimettere dall'insegnamento e rispose al re dichiarando dapprima, per giustificarsi, che il suo libro sulla religione era destinato soltanto agli studenti delle facoltà universitarie e non al pubblico, per il quale esso era un libro inintelligibile e sigillato, che esso aveva reso il più gran servizio e aveva dato i più grandi elogi al Cristianesimo, alla Bibbia e alla fede, e che gli insegnamenti biblici sono perfettamente conformi all'uso che si ha il diritto di fare di essi, di servire cioè da veicolo alle credenze del popolo.

Dopo di essersi così giustificato, egli promise di obbedire con profonda devozione all'autorità regia. « Per prevenire perfino il minimo sospetto, egli dice, giudico che la cosa più sicura è di dichiarare, *come suddito fedelis-*

simo di Vostra Maestà e nel modo più solenne, che, oramai, nelle mie lezioni e nei miei scritti, mi asterrò totalmente da qualunque trattazione pubblica che riguardi la religione, sia la religione naturale, sia la religione rivelata » (1).

Così Kant potè vivere in pace sino alla morte di Federico Guglielmo II, avvenuta il 10 novembre 1797. Il successore Federico Guglielmo III inaugurò subito una politica religiosa molto più liberale, licenziando il Wöllner e mitigando considerevolmente gli editti di censura. Kant, allora, si considerò sciolto dalla promessa fatta a Federico Guglielmo II limitatamente alla durata del suo regno, e riprese la sua libertà di discussione filosofica in materia religiosa, pubblicando nel 1798 il suo scritto sul *Conflitto delle Facoltà*.

Per quel che riguarda il fondo della questione, lo sviluppo stesso della speculazione filosofica provocato da Kant si è incaricato di dimostrare, specialmente per mezzo dell'opera di Schleiermacher e dell'ultimo Schelling, quanto di ristretto vi fosse nella concezione moralistica che Kant si faceva della religione e come egli, svalutandone l'elemento storico e rivelato, ne sacrificasse uno degli elementi essenziali. Si deve però dire a sua giustificazione che, se egli si è soprattutto preoccupato di salvaguardare l'autonomia del soggetto morale, se ha tanto insistito sullo sforzo morale come condizione prima e indispensabile di ogni religiosità e se si è sforzato di ridurre tutta la religione alla moralità, ciò è avvenuto anche perchè in generale ai suoi tempi, sia da parte protestante, sia da parte cattolica, la Rivelazione era considerata come un decreto arbitrario e accidentale della divinità, il quale non aveva alcuna radice e alcuna predisposizione nei bi-

(1) *Kant's Werke*, VII, 8, 10. Cfr. *Lettere al Biester e al Campe*, XI, 516, 501.

sogni e nelle aspirazioni spirituali più profonde dello spirito umano.

Senza perciò volere raccomandare in pieno l'interpretazione moralistica che Kant tende a dare del Cristianesimo nella sua opera sulla religione, è ancora sommamente utile, dinanzi ad abusi, a pregiudizi e a deformazioni persistenti di altro genere, farla conoscere al pubblico italiano in una nuova versione che si mantenga fedele al testo kantiano.

G. D.

Roma, 22 gennaio 1943.

La presente traduzione è condotta sull'edizione delle Opere complete di Kant fatta dall'Accademia prussiana delle scienze, vol. VI, 1-202.

PREFAZIONE DELLA PRIMA EDIZIONE

La morale, in quanto si fonda sul concetto dell'uomo come essere libero, ma che si sottomette appunto perchè tale, per propria convinzione razionale, a leggi incondizionate, non ha bisogno nè dell'idea di un altro essere superiore all'uomo affinchè questi conosca il suo dovere. nè di un motivo diverso dalla legge stessa affinchè egli la osservi. È almeno colpa dell'uomo, se si trova in lui un tal bisogno, al quale, quindi, niente altro può porre rimedio; perchè, ciò che non deriva da lui stesso e dalla sua libertà, non può compensare la sua mancanza di moralità. Essa, quindi, non ha bisogno affatto, per suo sostegno, della religione (nè oggettivamente, per quanto riguarda il volere, nè soggettivamente, per quanto riguarda il potere); ma basta a se stessa, grazie alla ragion pura pratica. Poichè, infatti, le sue leggi obbligano per la semplice forma dell'universale conformità alla legge delle massime da adottare in base ad esse, conformità che è la condizione suprema (incondizionata) di tutti i fini, essa, allora, non ha affatto bisogno in generale di alcun motivo materiale di determinazione del libero arbitrio (1), *cioè di alcun fine, nè per conoscere il dovere, nè per spingere ad adempierlo; ma essa può benissimo e deve, quando si tratta di dovere, fare astrazione da*

---

(1) Coloro ai quali il principio semplicemente formale di determinazione (quello della conformità alla legge) non sembra in generale, relativamente al dovere, un principio sufficiente di determinazione, convengono però che questo principio non si può trovare nell'amor di sè rivolto verso il proprio benessere. Ma allora restano soltanto due principii di determinazione, l'uno razionale, cioè la propria perfezione, l'altro empirico, cioè la felicità altrui. Or se già per propria perfezione essi non intendono la perfezione morale, che non può essere se non una sola (cioè una volontà obbediente incondizionatamente alla legge) — e commetterebbero un circolo vizioso se

ogni fine. Così, per sapere, per esempio, se, quando son citato in giudizio, devo essere veritiero nella mia testimonianza, o se, quando mi si chiede il bene altrui che mi è stato affidato, devo (o anche posso) essere fedele all'impegno preso, non c'è bisogno che mi chieda il fine che potrei propormi di realizzare con la mia dichiarazione, giacchè non importa quale sia tale fine; piuttosto, colui che, legittimamente richiesto di fare una dichiarazione, trova necessario cercare un fine per farla, è già, per questo solo fatto, un uomo indegno.

Ma, benchè la morale non abbia bisogno per proprio sostegno di alcuna rappresentazione di fine che debba precedere la determinazione della volontà, può darsi però che essa abbia un rapporto necessario con un fine siffatto, considerato non come il principio, ma come la conseguenza delle massime adottate conformemente alle leggi. Giacchè, in mancanza di ogni rapporto verso un fine, non può aver luogo nell'uomo alcuna determinazione volontaria, perchè essa non può rimanere senza effetto e la rappresentazione di quest'effetto dev'essere ammessa, se non come motivo determinante del libero arbitrio e come fine intenzionalmente antecedente, almeno come conseguenza della determinazione, mediante la legge, del libero arbitrio verso un fine (finis in consequentiam veniens); *altrimenti, un libero arbitrio che all'azione progettata non aggiunge l'idea di alcun oggetto,*

---

intendessero parlare di questa perfezione, — allora dovrebbero intendere con tale parola la perfezione naturale dell'uomo, in quanto è capace di aumento e può essere di molte specie (abilità nelle arti e nelle scienze, gusto, agilità del corpo, ecc.). Ma queste qualità non sono mai buone se non in maniera condizionata, cioè solo a condizione che il loro uso non contrasti con la legge morale (la quale soltanto comanda incondizionatamente); e quindi tale perfezione, presa come fine, non può essere il principio dei concetti di dovere. La stessa cosa si deve dire anche dei fini rivolti alla felicità degli altri uomini. Giacchè un'azione deve essere antecedentemente giudicata in se stessa, secondo la legge morale, prima che sia rivolta verso la felicità degli altri. Promuovere la felicità altrui è quindi soltanto condizionatamente un dovere, e non può servire come principio supremo delle massime morali.

nè oggettivamente, nè soggettivamente determinato (che esso ha raggiunto o dovrebbe raggiungere), pur conoscendo come deve agire, ma non verso qual fine, non può bastare a se stesso. Così per la morale non c'è bisogno, è vero, di alcun fine per bene agire, ma le basta la legge, che contiene la condizione formale dell'uso della libertà in generale. Ma dalla morale tuttavia deriva un fine; giacchè la ragione non può rimanere indifferente alla soluzione di questa questione: che cosa deriverà dalla nostra buona condotta, *e quale oggetto, supposto pure che non lo avessimo del tutto in nostro potere, possiamo tuttavia assegnare come fine alla nostra attività, per essere d'accordo almeno su questo punto? Ciò non può essere, certamente, se non soltanto l'idea di un oggetto che riunisca in sè la condizione formale di tutti i fini che riguarda il modo come li dobbiamo perseguire (cioè il dovere), e, nello stesso tempo, l'insieme di tutti quei fini condizionati che s'accordano con tale condizione e che noi perseguiamo di fatto (la felicità proporzionata all'osservanza del dovere), cioè l'idea di un sommo bene nel mondo, per la possibilità del quale bene noi dobbiamo ammettere un Essere supremo morale, santissimo e onnipotente, esso solo capace di unire in sè i due elementi che lo costituiscono; ma quest'idea (praticamente considerata) non è vuota, perchè essa porta rimedio al nostro bisogno naturale di concepire, per la nostra condotta considerata nella sua totalità, un fine ultimo che possa essere giustificato dalla ragione, bisogno che altrimenti, sarebbe un ostacolo per la decisione morale. Ma, e questo è il punto principale, quest'idea deriva dalla morale e non ne è il fondamento: il fatto di darsi un tal fine, presuppone già dei principii morali. Non può essere, quindi, cosa indifferente per la morale farsi o no il concetto d'un fine ultimo di tutte le cose (l'accordo della morale con un tal fine, non accresce, è vero, il numero dei suoi doveri, ma procura loro un punto particolare nel quale tutti i fini convergono e si uniscono); perchè questo è l'unico mezzo di dare all'unione, per noi indispensabile, della finalità per libertà e della finalità della natura una realtà oggettivamente pratica. Supponete un uomo, che*

veneri la legge morale e a cui venga l'idea (difficilmente evitabile) di domandarsi quale mondo egli, guidato dalla ragion pratica, creerebbe, se ciò fosse in suo potere e dovesse anch'egli farne parte come membro; non solo egli, se semplicemente gliene fosse lasciata la scelta, lo sceglierebbe tale quale lo esige l'idea morale del sommo bene, ma vorrebbe anche che un mondo in generale esistesse, perchè la legge morale esige che sia realizzato il massimo bene possibile per noi, sebbene egli, secondo tale idea stessa, si veda esposto al pericolo di perdere personalmente molta parte di tale felicità, perchè può darsi che egli forse non sia adeguato alle esigenze imposte dalla ragione come condizione per il conseguimento della felicità; in tal modo egli si sentirebbe costretto dalla ragione a prendere tale decisione in modo del tutto imparziale e a far suo il giudizio dato, per così dire, da un estraneo; e ciò dimostra l'origine morale del bisogno dell'uomo di concepire, inoltre, per i suoi doveri un fine ultimo che ne sia la conseguenza.

La morale conduce dunque inevitabilmente alla religione, e così si eleva all'idea d'un legislatore morale onnipotente, fuori dell'uomo (1), *e nella cui volontà si trova quel fine ultimo (della creazione del mondo), che può e deve nello stesso tempo essere il fine ultimo dell'uomo.*

---

(1) Se la proposizione: c'è un Dio, e quindi c'è un sommo bene nel mondo, deve derivare (come articolo di fede) semplicemente dalla morale, allora essa è una proposizione sintetica *a priori*, la quale, benchè sia ammessa soltanto dal punto di vista pratico, oltrepassa però il concetto del dovere, contenuto dalla morale (e che non suppone alcuna materia del libero arbitrio, ma semplicemente le sue leggi formali), e non può esserne quindi dedotto analiticamente. Ma come è possibile una tale proposizione *a priori*? L'accordo con la semplice idea di un legislatore morale di tutti gli uomini è identico, è vero, col concetto morale di dovere in generale, e sin qui la proposizione che comanda tale accordo sarebbe analitica. Ma l'ammissione dell'esistenza di un tale oggetto è più che l'ammissione della sua semplice possibilità. Io posso qui soltanto indicare, senza entrare nei particolari, la chiave per risolvere tale problema, per quel tanto che credo di capirne.

*
* *

Se la morale riconosce nella santità della sua legge un oggetto di massimo rispetto, essa ci presenta però, elevatasi al grado della religione, nella causa suprema che assicura l'esecuzione delle sue leggi, un oggetto di adorazione, ed appare allora nella sua maestà. Ma tutto, anche la cosa più sublime, si rimpiccolisce tra le mani degli uomini, se essi ne applicano l'idea a loro uso. Ciò che può essere veramente onorato solo in quanto il rispetto che se ne deve avere è libero, è costretto ad adattarsi a forme tali alle

---

Il fine è sempre oggetto d'un'inclinazione, cioè d'un desiderio immediato di possedere una cosa mediante la propria azione, così come la legge (che comanda praticamente) è oggetto di rispetto. Un fine obbiettivo (cioè quello che dobbiamo avere) è quello che ci è proposto come tale dalla semplice ragione. Il fine che contiene la condizione necessaria e insieme sufficiente di tutti gli altri è il fine ultimo. La felicità personale è il fine ultimo soggettivo degli esseri razionali del mondo (ognuno di essi ha tale fine in virtù della sua natura dipendente dagli oggetti sensibili, e sarebbe assurdo dire di esso che si deve averlo), e tutte le proposizioni pratiche che hanno per fondamento tale fine ultimo, sono sintetiche, ma nello stesso tempo empiriche. Ma che ognuno si debba proporre come fine ultimo il maggior bene possibile nel mondo, questa è una proposizione pratica sintetica *a priori*, e anzi oggettivamente pratica, proposta dalla ragion pura, perchè è una proposizione che oltrepassa il concetto dei doveri nel mondo, aggiunge a questi doveri una conseguenza (un effetto), è una proposizione che non è contenuta nelle leggi morali, e quindi non ne può essere dedotta analiticamente. Queste leggi, infatti, comandano assolutamente, qualunque ne sia il risultato, anzi esse ci costringono a farne del tutto astrazione, se si tratta di un'azione particolare, e fanno così del dovere l'oggetto del massimo rispetto, senza presentarci, nè proporci un fine (e un fine ultimo), che debba in qualche modo servir loro da raccomandazione e costituire il movente dell'adempimento del nostro dovere. E ciò potrebbe bastare a tutti gli uomini, se essi si attenessero semplicemente alle prescrizioni fatte loro dalla ragion pura nella legge. Qual bisogno essi hanno di conoscere il risultato delle loro azioni che sarà apportato dal corso del mondo? Ad essi basta fare il loro dovere; anche se tutto finisce con la vita terrestre e anche se, in questa vita, felicità e merito forse non coincidono mai. Or una delle

quali si può dare autorità solo mediante leggi di costrizione; e ciò che si presenta da sè alla critica aperta di ogni uomo, deve sottomettersi ad una critica armata di forza, cioè ad una censura.

Tuttavia, poichè il comando di obbedire all'autorità è anche esso un comando morale, e la sua osservanza, come quella di tutti i doveri, può esser messa in rapporto con la religione, conviene allora che un'opera, dedicata al concetto preciso della religione,

---

inevitabili limitazioni dell'uomo e del potere di ragion pratica di lui (e forse di tutti gli altri esseri del mondo) è di preoccuparsi, a proposito di tutte le sue azioni, del risultato che ne deriva, per trovarvi qualcosa che gli possa servire come fine e possa pure dimostrare la purezza della sua intenzione; e benchè tale risultato venga in ultimo nell'ordine dell'esecuzione (*nexu effectivo*), è però il primo nell'ordine della rappresentazione e dell'intenzione (*nexu finali*). Or in questo fine, benchè gli sia proposto dalla semplice ragione, l'uomo cerca qualcosa che egli possa *amare;* la legge morale quindi, che gli ispira semplicemente *rispetto*, benchè non riconosca tale desiderio come un bisogno, consente tuttavia, per essergli utile, ad ammettere il fine ultimo morale della ragione nel numero dei principii di determinazione dell'uomo; il che significa che la proposizione: fai del maggior bene possibile nel mondo il tuo fine ultimo, è una proposizione sintetica *a priori*, introdotta dalla legge morale stessa, e per mezzo della quale, tuttavia, la ragion pratica si estende al di là della legge morale; il che è possibile perchè la legge morale si riferisce alla proprietà naturale dell'uomo di dover concepire, oltre la legge, anche un fine per tutte le sue azioni (proprietà che fa di lui un oggetto dell'esperienza), ma è possibile (come avviene per le proposizioni teoriche e per di più sintetiche *a priori*) solo a condizione che la suddetta proposizione contenga il principio *a priori* della conoscenza dei motivi di determinazione d'un libero arbitrio nell'esperienza in generale, in quanto questa esperienza, che mostra gli effetti della moralità nei suoi fini, procura al concetto di moralità, come causalità nel mondo, una realtà oggettiva, benchè soltanto pratica. Or, se l'osservanza più rigorosa delle leggi morali dev'essere concepita come causa della realizzazione del sommo bene (in quanto fine), bisogna allora, poichè il potere dell'uomo non basta a far sì che la felicità s'accordi nel mondo col merito di essere felice, ammettere un Essere morale onnipotente, come Signore del mondo, che si curi di stabilire tale accordo, il che vuol dire che la morale conduce inevitabilmente alla religione.

dia anch'essa un esempio di tale obbedienza, la quale però non può essere veramente dimostrata se si sta attenti soltanto alla legge di un solo ordine nello Stato e si è ciechi per tutti gli altri, ma solo se si ha un rispetto uguale per tutti gli ordini riuniti insieme. Or il teologo che giudica i libri può essere incaricato o di badare semplicemente alla salute delle anime, o di curarsi anche della salute delle scienze; nel primo caso, egli è giudice solo in quanto è un ecclesiastico, nel secondo caso, in quanto è nello stesso tempo uno scienziato. Come membro d'un'istituzione pubblica che (sotto il nome di università) ha il còmpito di coltivare le scienze e di preservarle da ogni danno, egli deve, in quanto scienziato, limitare le sue pretese in quanto ecclesiastico, e imporre alla censura la condizione di non arrecare alcun danno nel campo delle scienze; e se in lui tanto lo scienziato quanto l'ecclesiastico sono entrambi teologi biblici, il diritto di censura superiore spetta allo scienziato, in quanto membro universitario di quella facoltà che ha l'incarico di trattare la teologia biblica, perchè, per quanto riguarda il primo còmpito (la salute delle anime), ambedue hanno una missione identica; ma, per quanto riguarda il secondo (la salute delle scienze), il teologo, in quanto scienziato universitario, ha inoltre una funzione particolare da adempiere. Se ci si allontana da questa regola, si deve arrivare alla fine dove si è arrivati altre volte, (per esempio, al tempo di Galilei), cioè, il teologo biblico, per umiliare la fierezza delle scienze e per risparmiarsi la fatica di studiarle, potrebbe osare d'invadere il campo dell'astronomia o di altre scienze, per esempio, della storia antica della terra, e di arrestare tutti i tentativi dell'intelletto umano, allo stesso modo di quei popoli che in sè o non trovano sufficiente potenza o non trovano sufficiente serietà per difendersi da assalti paurosi, e trasformano tutto in un deserto attorno a sè.

Ma alla teologia biblica corrisponde, nel campo delle scienze, una teologia filosofica che è il bene affidato ad un'altra Facoltà. Questa teologia, purchè rimanga dentro i limiti della semplice ragione, e utilizzi, per confermare o per spiegare le sue proposi-

zioni, la storia, le lingue, i libri di tutti i popoli e anche la Bibbia, ma solo per suo uso, senza voler introdurre tali proposizioni nella teologia biblica, nè volerne cambiare le dottrine ufficiali, il che è un privilegio degli ecclesiastici, deve avere piena libertà di estendersi sin dove si estende la sua scienza; e sebbene, quando si è stabilito che essa ha realmente oltrepassato i suoi limiti ed ha fatto incursioni nella teologia biblica, non si possa negare al teologo (considerato semplicemente come ecclesiastico) il diritto di censura, tuttavia, appena sorge un dubbio su tale punto e si pone, dunque, la questione di sapere se tale usurpazione è avvenuta in un libro scritto, o in un corso pubblico del filosofo, il diritto superiore di censura non può essere concesso se non al teologo biblico, in quanto *membro della Facoltà di teologia biblica*, perchè questi è incaricato di curarsi anche del secondo interesse dello Stato, cioè della fioritura delle scienze, ed è stato nominato a tale suo ufficio non meno validamente che il primo.

E invero, in un tale caso, spetta alla Facoltà di teologia biblica, e non alla Facoltà di filosofia, il diritto di prima censura, perchè tale Facoltà soltanto ha il privilegio di certi insegnamenti, mentre la Facoltà di filosofia è, invece, per i suoi insegnamenti sottoposta al regime dell'aperto e libero scambio, e, quindi, soltanto la prima può lagnarsi che si rechi offesa al suo diritto esclusivo.

Ma, nonostante la vicinanza dei due insegnamenti nel loro insieme e la preoccupazione della teologia filosofica di non oltrepassare i suoi limiti, è facile dissipare un dubbio su tali usurpazioni, se si considera semplicemente che un tale abuso non avviene per il solo fatto che il filosofo *prende in prestito* qualche cosa dalla teologia biblica per servirsene secondo la sua intenzione (giacchè questa teologia non vorrà negare di contenere molti punti, che le sono comuni con le dottrine della pura ragione, e, inoltre, parecchie cose che appartengono alla storia, alla linguistica, e alla critica di queste scienze); supposto pure che egli adoperi ciò che ne prende in prestito in un senso con-

forme alla semplice ragione, ma forse sgradito alla teologia biblica, tuttavia egli non può essere censurabile se non nel caso che introduca qualcosa in tale teologia e così voglia indirizzarla verso fini diversi da quelli che le assegna la sua istituzione. Così, per esempio, non si può dire che il professore di diritto naturale, che prende in prestito dal Codice di diritto romano parecchie espressioni e formule classiche per il suo insegnamento filosofico del diritto, commetta usurpazioni sul diritto romano, anche se, come accade spesso, egli se ne serve non esattamente nel medesimo senso in cui, secondo i commentatori di tale diritto, esse dovrebbero essere intese, purchè non pretenda che i giuristi veri e propri e i tribunali le debbano anch'essi adoperare nel senso che egli ad esse attribuisce. Se il filosofo, infatti, non avesse il diritto di far così, si potrebbe accusare alla sua volta il teologo biblico o il giurista statutario di fare innumerevoli incursioni nel campo della filosofia, perchè l'uno e l'altro, non potendo fare a meno della ragione e neanche della filosofia, quando si tratta di scienza, devono assai spesso prendere in prestito da essa, sebbene, è vero, soltanto per la loro utilità reciproca. Ma se si dovesse proibire al teologo biblico di aver mai a che fare con la ragione, per quanto è possibile nelle cose di religione, si può prevedere facilmente da qual lato sarebbe la perdita, giacchè una religione, che dichiara temerariamente la guerra alla ragione, non potrebbe resistere a lungo contro di essa. Io oso, anzi, fare questa proposta: non sarebbe forse cosa ben fatta che, dopo la fine dell'insegnamento accademico della teologia biblica, si aggiungessero sempre, come conclusoine indispensabile per il completo armamento dei candidati, delle lezioni speciali sulla dottrina filosofica pura della religione (che trarrebbero profitto da tutto, anche dalla Bibbia) e si svolgerebbero secondo una guida, come, per esempio, questo libro (o anche un altro, se se ne può trovare uno migliore del medesimo genere)? Giacchè le scienze progrediscono soltanto separandole le une dalle altre, in quanto dapprima ciascuna di per sè costituisce un tutto, e si fa soltanto in seguito il tentativo di considerarle nella loro unione.

Il teologo biblico creda pure di essere d'accordo col filosofo o di doverlo contraddire: basta solo che lo ascolti. Giacchè, soltanto così, egli può essere armato anticipatamente contro tutte le difficoltà che il filosofo gli potrebbe fare. Ma dissimulare queste difficoltà, discreditarle anche come tante empietà, è un miserabile espediente che non ha alcun valore: mescolare, poi, insieme questi due procedimenti e gettare solo occasionalmente sguardi fuggitivi su tali difficoltà, è, da parte del teologo biblico, una mancanza di profondità per la quale, alla fine, nessuno sa bene che cosa debba pensare della teoria della religione nel suo complesso.

Delle seguenti quattro dissertazioni nelle quali io, per mettere in luce il rapporto della religione alla natura umana, dotata, in parte, di buone, in parte, di cattive disposizioni, rappresento la relazione dei buoni e dei cattivi principii come quella di due cause efficienti che agiscono sull'uomo e sussistono per se stesse, la prima è stata già pubblicata nel numero d'aprile 1792 della «Berlinische Monatsschrift»; ma, a causa del preciso concatenamento degli argomenti, non poteva essere omessa in questo libro, il quale, nelle tre dissertazioni che ora le si aggiungono, non ne è che il completo svolgimento.

Il lettore vorrà scusare, nei primi quinterni, l'ortografia che si allontana dalla mia a causa della diversità delle mani che hanno lavorato nella copia e della brevità del tempo che ho avuto per rivedere le bozze.

PREFAZIONE DELLA SECONDA EDIZIONE

In questa edizione non c'è alcun cambiamento, all'infuori della correzione degli errori di stampa e della sostituzione di poche espressioni con altre migliori. Le aggiunte che contiene sono indicate con una croce (†) e sono poste sotto il testo.

Riguardo al titolo di quest'opera (giacchè sono stati manifestati degli scrupoli anche riguardo all'intenzione nascosta sotto tale titolo) io aggiungerò questa osservazione: poichè la rivelazione può, per lo meno, comprendere in sè anche la religione della ragione pura, ma questa religione non può reciprocamente contenere in sè l'elemento storico della rivelazione, io potrò, allora, considerare la rivelazione come una sfera più vasta di fede, che include in sè la religione della pura ragione come una sfera più ristretta (non come due circoli esterni l'uno all'altro, ma come due circoli concentrici); il filosofo, in quanto insegnante secondo la ragion pura (in base a puri principii a priori*), si deve tenere dentro i limiti dell'ultima sfera e, quindi, vi deve fare astrazione da ogni esperienza. Da questo punto di vista, io posso fare un secondo tentativo, cioè prendere come punto di partenza una rivelazione ammessa come tale, e, facendo astrazione dalla religione della ragion pura (in quanto costituisce un sistema sussistente di per sè), considerare la rivelazione, in quanto sistema storico, nei suoi concetti morali in modo semplicemente frammentario, e vedere se, in questo modo, si è ricondotti al medesimo sistema razionale puro di religione, il quale, certamente, dal punto di vista teoretico (nel quale deve rientrare anche il punto di vista tecnicamente pratico, quello del metodo d'insegnamento, che è una tecnologia) non potrebbe essere indipendente, ma potrebbe esserlo dal punto id vista moralmente pratico, e basterebbe per la religione propriamente detta, la quale, in quanto concetto ra-*

zionale a priori *(che rimane dopo l'eliminazione di ogni elemento empirico) esiste soltanto in tale rapporto moralmente pratico. Se il tentativo riesce, allora si potrà dire che tra la ragione e la Scrittura c'è non solo compatibilità, ma anche accordo, sicchè chi segue l'una (sotto la direzione dei concetti morali) non potrà fare a meno di accordarsi anche con l'altra. Ma se il tentativo non riesce, si avrebbero, in una sola e medesima persona, o due religioni, il che è assurdo, o una religione e un culto, nel quale caso, poichè il culto non è (come la religione) un fine in se stesso, ma ha valore soltanto come mezzo, l'una e l'altro dovrebbero essere sbattuti e mescolati spesso insieme per unirsi per breve tempo, ma per separarsi subito di nuovo, come l'olio e l'acqua, lasciando galleggiare al disopra l'elemento morale puro (cioè la religione della ragione).*

Ho già fatto osservare nella prima prefazione che tale unione, o il tentativo di tale unione, è un affare che spetta con pieno diritto allo studioso di filosofia religiosa, e non è un'usurpazione dei diritti esclusivi del teologo biblico. Dopo, io ho trovato che la medesima affermazione è stata enunciata e messa in pratica, per tutta l'opera, nella Morale *del fu* Michaelis (*) *(parte prima, pag. 5-17), senza che la Facoltà superiore vi abbia riscontrato nulla di pregiudizievole ai suoi diritti.*

Quanto ai giudizi dati su questo libro da persone rispettabili, note ed ignote, poichè essi (come tutto ciò che si pubblica all'estero), sono arrivati assai tardi nelle nostre contrade, io non ho potuto, in questa seconda edizione, tenerne conto come avrei

---

(*) Giovanni David Michaelis, celebre orientalista e teologo protestante, nacque ad Halle nel 1717 e morì nel 1791. Compose molte opere sulla lingua e sul contenuto dei libri della Bibbia, e specialmente dell'Antico Testamento(tra le quali le più notevoli sono: il *Diritto mosaico* (Francoforte, 1779, 6 vol.) e l'*Introduzione alla lettura dei libri del Nuovo Testamento* (Gottinga, 1782, 2 vol.). Scrisse pure alcuni libri di filosofia, tra cui la *Morale filosofica*, pubblicata dallo Staüdlin, in 2 vol., Gottinga, 1792 (N. d. T.).

desiderato, specialmente per quanto riguarda le Annotationes quaedam theologicae, *ecc., del celebre dottor* Storr *di Tubinga* (*), *il quale ha preso in esame la mia opera con la sua abituale acutezza e, insieme, con un'accuratezza e un'equità meritevoli dei più grandi ringraziamenti. Io ho l'intenzione di contraccambiare la sua gentilezza, ma non oso prometterlo a causa delle difficoltà che la vecchiaia oppone soprattutto all'elaborazione delle idee astratte. Posso però sbarazzarmi, così brevemente come ha fatto il suo autore con la mia opera, di un giudizio, di quello cioè che si trova nel n.* 29 *delle* Neue kritische Nachrichten *di* Greifswald (**). *Secondo tale articolo, il mio libro non sarebbe altro che la risposta alla questione seguente, che io avrei posto a me stesso: « Com'è possibile il sistema ecclesiastico della dommatica, nei suoi concetti e nelle sue affermazioni dottrinali, secondo la ragion pura (teoretica e pratica?) ». E l'articolo conclude col dire che tale tentativo non interessa affatto a coloro che, come non conoscono e non intendono il*

(*) Graziadio Cristiano Storr, teologo protestante, nacque a Stoccarda nel 1746 e morì nella medesima città nel 1805. Studiò le lingue antiche, la filosofia, le matematiche, la storia e la teologia nel seminario di Tubinga, dove insegnò dal 1775 al 1777, come professore di filosofia, e dal 1777 al 1797, come professore di teologia; dal 1797 in poi fu primo predicatore di corte a Stoccarda e consigliere di concistorio. Egli ebbe la fama di essere un interprete sicuro della Scrittura e fu nella Germania meridionale il capo dei « supernaturalisti » che cercavano di dimostrare storicamente il carattere rivelato della religione cristiana. Questo punto di vista è sostenuto dalle sue *Annotationes* contro Kant, che furono pubblicate nel 1793 e nell'anno successivo furono presentate al pubblico in lingua tedesca dal Süsskind. Le altre sue opere principali sono: *Opuscola academica ad interpretationem librorum sacrorum pertinentia* (Tubinga, 1796-1803, 3 vol.); *Autenticità dell'Apocalisse di S. Giovanni* (Tubinga, 1786); *Sullo scopo dell'Evangelo e delle Epistole di S. Giovanni* (Tubinga, 1786); *Doctrinae christianae pars theoretica* (Stoccarda, 1793) (N. d. T.).

(**) *Neueste Critische Nachrichten für das Jahr* 1793, Greifswald, 1793, pag. 225-229; la citazione si trova a pag. 226 (N. d. T.).

sistema di Kant, così non desiderano di poterlo conoscere e intendere, e dai quali, quindi, tale tentativo può esser considerato come non avvenuto. A ciò io rispondo: « Basta soltanto la morale comune per intendere questo libro nel suo contenuto essenziale, senza bisogno d'impelagarsi nella Critica della ragion pratica *e, ancor meno, nella* Critica della ragion pura; *e se, per esempio, in quanto prontezza a conformare le proprie azioni al dovere (nel rapporto della loro legalità), la virtù vi è chiamata* virtus phaenomenon, *mentre, in quanto intenzione costante di compire tali azioni per dovere (nel rapporto della loro moralità), essa vi è detta* virtus noumenon, *tali espressioni sono adoperate soltanto come termini di scuola; ma la cosa stessa, benchè espressa con parole diverse, è contenuta nelle istruzioni che si fanno ai fanciulli e nelle prediche più popolari, ed è facilmente intelligibile. Volesse il cielo che si potesse dire altrettanto dei misteri riguardanti la natura divina, che fanno parte dell'insegnamento religioso e che, come se fossero del tutto popolari, sono stati introdotti nei catechismi, ma che più tardi devono essere trasformati in concetti morali per poter diventare intelligibili per tutti gli uomini! ».*

Königsberg, 26 gennaio 1794.

PRIMA PARTE

DELLA COESISTENZA DEL CATTIVO PRINCIPIO COL BUONO O DEL MALE RADICALE NELLA NATURA UMANA

Il mondo va di male in peggio: tale è il lamento che si alza da ogni parte, così vecchio come la storia, così vecchio, anzi, come la poesia anteriore alla storia, così vecchio, infine, come la più vecchia di tutte le leggende poetiche, la religione dei preti. E, tuttavia, tutte queste leggende fanno incominciare il mondo col bene, con l'età dell'oro, con la vita in paradiso, o con una vita ancor più felice nella società degli esseri celesti. Ma tale felicità esse la fanno presto scomparire come un sogno, e s'affrettano a descriverci la caduta nel male (nel male morale, col quale il male fisico è andato sempre di pari passo), nel male in cui, con nostro grande scandalo, il mondo s'inabissa con passo accelerato (1); sicchè ora (questo *ora* è così vecchio come la storia) noi viviamo negli ultimi tempi, il giorno del giudizio e la fine del mondo sono alla porta, e, in alcune regioni dell'Indostan, il giudice e il distruttore del mondo, Ruttren, (detto anche Siba o Siwen), è già adorato come il Dio che

---

(1) Aetas parentum peior avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.
(Orazio) (*).

(*) *Odi*, III, 6 (N. d. T.).

ha attualmente il potere, dopochè Visnù, il conservatore del mondo, stanco dell'ufficio che Brahma, il creatore del mondo, gli aveva dato, lo ha deposto già da parecchi secoli.

Più moderna, ma molto meno diffusa è l'opinione eroica opposta, che ha trovato credito soltanto tra i filosofi e, ai nostri tempi, specialmente tra i pedagoghi: l'idea, cioè, che il mondo cammina precisamente, senza posa, in senso inverso, dal peggio al meglio (sebbene in modo appena percepibile), o, per lo meno, che si può trovare nella natura umana una predisposizione a un tale progresso. Ma, sicuramente, i sostenitori di questa opinione non l'hanno ricavata dall'esperienza, se intendono parlare non dell'incivilimento, bensì del bene o del male morale: perchè la storia di tutti i tempi le dànno le più clamorose smentite; ma, essa è verosimilmente una generosa ipotesi dei moralisti da Seneca a Rousseau, che ha lo scopo di incitarci a coltivare indefessamente il germe di bene che forse si trova in noi, supposto solamente che si possa fare assegnamento su un fondamento naturale, esistente nell'uomo, verso tale cultura. A ciò si aggiunga che, dovendosi ammettere che l'uomo, per natura, (cioè così com'egli nasce ordinariamente), è sano di corpo, non c'è nessuna ragione per non ammettere che egli sia pure per natura sano e buono di anima. La nostra natura stessa, quindi, sarebbe propizia a sviluppare tale disposizione morale al bene che si trova in noi. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat:* dice Seneca (*).

Ma, poichè potrebbe accadere che ci si fosse ingannati in queste due opinioni che pretendono di fondarsi sull'esperienza, sorge allora la questione di sapere se sia possibile, almeno, un termine medio, cioè se sia possibile che l'uomo, considerato nella sua specie, non sia nè buono, nè cattivo, ma sia buono e cattivo insieme, in parte buono, in parte cattivo. Non si chiama cattivo un uomo semplicemente perchè commette atti che sono cattivi

(*) *De ira*, II, 13, 1 (N. d. T.).

(contrari alla legge); ma perchè hanno un carattere tale che si può concludere da essi a massime cattive in lui. Or si possono, è vero, constatare, mediante l'esperienza, atti contrari alla legge, si può pure constatare (almeno in noi stessi) che essi sono coscientemente contrari alla legge; ma le massime non sono accessibili all'osservazione, neanche a quella di colui che vi si conforma, e, quindi, il giudizio, che l'autore di tali atti è un uomo cattivo, non si può mai fondare sicuramente sull'esperienza. Per dire che un uomo è cattivo, si dovrebbe poter concludere *a priori*, da alcune azioni coscientemente cattive, e anche da una sola che sia tale, a una massima cattiva che ne sarebbe il fondamento, e, da questa massima, ad un principio generale, esistente nel soggetto, di tutte le massime particolari moralmente cattive, principio che sarebbe alla sua volta una massima.

Ma, per non inciampare sin dapprincipio nel termine natura, il quale, se dovesse significare (come significa ordinariamente) il contrario del principio delle azioni derivanti dalla libertà, sarebbe in diretta contraddizione coi predicati di moralmente buono o di moralmente cattivo, si deve osservare che qui, per « natura dell'uomo », s'intende unicamente, in generale, il principio soggettivo dell'uso della libertà umana (sotto leggi morali oggettive), principio che è anteriore ad ogni fatto che cade sotto i sensi; non importa poi dove esso si trova. Ma, alla sua volta, è sempre necessario che questo principio soggettivo sia un atto di libertà (giacchè, altrimenti, l'uso o l'abuso che l'uomo fa del suo libero arbitrio in rapporto alla legge morale non potrebbe essergli imputato, nè si potrebbe chiamare morale il bene o il male contenuto in lui). Quindi il principio del male non si può trovare in un oggetto determinante il libero arbitrio per inclinazione, nè in una tendenza naturale, ma soltanto in una regola che il libero arbitrio fa a se stesso per l'uso della sua libertà, cioè in una massima. Or non ci si deve poter chiedere ancora qual'è il principio soggettivo che spinge l'uomo ad accettare tale massima piuttosto che la massima contraria. Giacchè, se questo principio non

fosse più, in ultima analisi, una massima, ma una semplice tendenza naturale, allora l'uso della libertà si potrebbe ridurre interamente ad una determinazione da parte di cause naturali: il che contraddice alla libertà. Dunque, quando noi diciamo: l'uomo è per natura buono, o è per natura cattivo, ciò significa semplicemente che egli contiene un principio primo (per noi impenetrabile) (1) in forza del quale egli accetta massime buone o cattive (contrarie alla legge); e ciò si deve intendere dell'uomo in universale il quale esprime così nello stesso tempo, mediante queste massime, oltre il suo carattere, anche il carattere della sua specie.

Noi diremo, dunque, di uno di questi caratteri, (che distinguono l'uomo da altri possibili esseri razionali), che esso gli è *innato*, ma riconoscendo sempre umilmente che non la natura ne ha la colpa (se tale carattere è cattivo), o il merito (se esso è buono), ma che l'uomo stesso ne è l'autore. Ma, poichè il principio primo dell'adozione delle nostre massime, il quale deve risiedere sempre alla sua volta nel libero arbitrio, non può essere un fatto che possa essere dato nell'esperienza, allora il bene o il male nell'uomo, (in quanto principii soggettivi primi dell'adozione di questa o di quella massima in rapporto alla legge morale), sono detti innati semplicemente *nel* senso che essi sono posti come fondamento antecedente di ogni uso della libertà, dato nell'esperienza, (risalendo alla primissima fanciullezza e

---

(1) Che il principio soggettivo primo dell'accettazione delle massime morali sia impenetrabile, ce ne possiamo già rendere conto anticipatamente: poichè, infatti, tale accettazione è libera, il principio (per il quale, per esempio, io ho accettato una massima cattiva piuttosto che una massima buona) non si deve cercare in un impulso naturale, ma sempre ancora in una massima; e poichè anche questa massima deve avere parimenti il suo principio, e non si deve e non si può portare alcun altro *principio di determinazione* del libero arbitrio se non la massima, si sarebbe costretti a risalire sempre più indietro sino all'infinito nella serie dei principii soggettivi di determinazione, senza poter mai arrivare al primo principio.

sino alla nascita), e sono così rappresentati come esistenti nell'uomo sin dalla nascita, senza che la nascita ne sia, appunto, la causa.

Osservazione.

Il conflitto delle due ipotesi sopra enunciate si fonda sulla proposizione disgiuntiva seguente: l'uomo è (per natura) o moralmente buono o moralmente cattivo. Ma a ciascuno viene naturalmente l'idea di chiedersi se questa disgiunzione è proprio esatta e se non si possano sostenere queste altre due tesi: o che l'uomo, per natura, non è nè buono nè cattivo, o che egli è buono e cattivo insieme, cioè buono per certi aspetti, cattivo per altri. L'esperienza sembra, anzi, confermare questo termine medio tra i due estremi.

Or, in generale, preme molto alla teoria dei costumi di non ammettere, finchè è possibile, alcuna neutralità morale, nè negli atti (*adiaphora*), nè nei caratteri umani; perchè, in una tale equivocità, tutte le massime corrono il rischio di perdere la loro precisione e la loro fissità. Si chiamano di solito Rigoristi, (con un nome che si crede contenga un biasimo, ma che, in realtà, è un elogio), coloro che sono affezionati a tale maniera severa di pensare; e si possono chiamare *Latitudinari* coloro che ne sono gli antipodi. Questi sono, quindi, o latitudinari della neutralità, che ammettono cioè che l'uomo non è nè buono nè cattivo, e si possono chiamare Indifferentisti, o latitudinari della coalizione, che ammettono cioè che l'uomo è insieme buono e cattivo, e si possono chiamare Sincretisti (1).

---

(1) Se il bene è $= a$, il suo opposto contraddittorio è il non-bene. Or il non-bene è la conseguenza o di una semplice privazione d'un principio del bene, cioè è $= o$, o è la conseguenza d'un principio positivo del contrario del bene, cioè è $= -a$; in quest'ultimo caso, il non-bene può essere chiamato anche il male positivo. (Nel riguardo del piacere e del dolore, c'è un mezzo termine di tal genere, sicchè il piacere è $= a$,

La risposta alla questione proposta, conforme al modo rigoristico di risolverla (†), si fonda sull'osservazione, importante per la morale, che la libertà di cui è dotato il libero arbitrio ha un carattere del tutto particolare, e cioè che essa non può essere determinata ad un'azione da un motivo se non in

---

il dolore è $= b$ e lo stato in cui non si riscontra nè l'uno nè l'altro, l'indifferenza, è $= o$). Se la legge morale non fosse in noi un movente del libero arbitrio, il bene morale (l'accordo del libero arbitrio con la legge) sarebbe $= a$, il non-bene $= o$, e quest'ultimo sarebbe la semplice conseguenza della privazione d'un movente morale, cioè sarebbe $= a \times o$. Or c'è in noi un movente $= a$; dunque la mancanza d'accordo del libero arbitrio con questo movente (mancanza che è $= o$) è possibile soltanto come conseguenza d'una decisione *realiter* contraria del libero arbitrio, cioè di una resistenza reale di tale libero arbitrio, resistenza che è $= -a$, cioè è possibile soltanto a causa di un libero arbitrio cattivo; e quindi tra una cattiva e una buona intenzione (principio interiore delle massime), secondo la quale, del resto, dev'essere giudicata la moralità dell'azione, non c'è alcun mezzo termine.

(†) Un'azione moralmente indifferente (*adiaphoron morale*) sarebbe un'azione risultante semplicemente da leggi fisiche; e tale azione, quindi, non ha alcun rapporto con la legge morale, in quanto legge della libertà, poichè essa non è cosa fatta e, riguardo ad essa, non c'è, o non è necessario che ci sia, nè comando, nè proibizione, nè permesso (o autorizzazione legale).

(†) Il prof. Schiller, nella sua magistrale dissertazione (*Thalia*, 1793, 3ª parte) sulla grazia e sulla dignità in morale, disapprova questo modo di rappresentarsi l'obbligazione morale, giudicando che esso implica una disposizione d'animo da certosino; ma io non posso, poichè siamo d'accordo sui principii più importanti, neanche su questo punto stabilire alcun disaccordo con lui, al solo patto, però, d'intenderci reciprocamente l'un l'altro. Confesso volentieri che non posso dare la grazia come compagna al concetto del dovere, precisamente a causa della sua dignità; giacchè questo concetto contiene una costrizione incondizionata con la quale la grazia è in diretta contraddizione. La maestà della legge (analoga alla maestà della legge del Sinai) ispira rispetto (non terrore che respinge, nè attrattiva che invita alla famigliarità confidente), e questo rispetto sveglia la considerazione che il sottoposto ha verso il suo Signore; ma, poichè, nel caso presente, questo Signore è dentro di noi, esso suscita il senti-

quanto l'uomo ha accolto tale motivo nella sua massima (se ne è fatto una regola generale secondo la quale egli vuole comportarsi); così soltanto un motivo, qualunque esso sia, può accordarsi con l'assoluta spontaneità del libero arbitrio (con la libertà). Ma soltanto la legge morale è, secondo il giudizio della ragione, un motivo sufficiente di per se stesso, e chi ne fa la sua massima, è moralmente buono. Or se la legge non determina il libero arbitrio di un uomo riguardo ad un'azione che ad essa si riferisce, allora neces-

---

mento della sublimità del nostro proprio destino, che ci rapisce più che qualunque bellezza. Ma la virtù, cioè l'intenzione ferma di adempiere fedelmente il proprio dovere, è anche benefica nelle sue conseguenze più di quel che lo possano essere la natura e l'arte nel mondo; e la splendida immagine dell'umanità, rappresentata sotto la forma della virtù, permette benissimo l'accompagnamento delle Grazie, le quali, finchè si tratta soltanto del dovere, si tengono ad una distanza rispettosa. Ma se si guarda alle conseguenze gradevoli che la virtù, se avesse accesso dappertutto, diffonderebbe nel mondo, allora la ragione moralmente diretta tira nel suo gioco la sensibilità (mediante la forza dell'immaginazione). Soltanto dopo aver vinto i mostri, Ercole diventa Musagete, perchè le Muse, queste buone sorelle, indietreggiano spaventate dinanzi a tali fatiche. Queste compagne di Venere Urania sono sorelle cortigiane al seguito di Venere Dione appena vogliono immischiarsi negli affari che riguardano la determinazione del dovere e indicarne i moventi. Se ora si domanda qual'è il carattere estetico, e, per così dire, il temperamento della virtù, se è coraggioso e quindi allegro, o paurosamente umiliato e avvilito, c'è appena bisogno di risposta. Quest'ultima servile disposizione d'animo non può mai esistere senza un odio nascosto della legge, mentre il cuore allegro nell'adempimento del proprio dovere (non la soddisfazione che si prova nel riconoscerlo) è un segno della purezza dell'intenzione virtuosa, anche nella pietà, che consiste non nelle penitenze che s'infligge un peccatore pentito, (penitenze assai equivoche e che comunemente non sono se non un rimprovero interiore di aver mancato alle regole della prudenza), ma nel fermo proposito di far meglio nel futuro, il quale, stimolato dalla buona riuscita, deve produrre un'allegra disposizione d'animo, senza la quale non si è mai sicuri di aver preso gusto al bene, cioè di averlo accolto nella propria massima.

sariamente avrà influsso sul libero arbitrio di tale uomo un motivo opposto alla legge; e poichè, in base al nostro presupposto, ciò può accadere soltanto perchè l'uomo accoglie tale motivo (e quindi anche la deviazione dalla legge morale) nella sua massima (nel quale caso egli è un uomo cattivo), la sua intenzione riguardo alla legge morale non è mai indifferente (non è mai nè buona, nè cattiva).

Ma l'uomo non può nemmeno essere contemporaneamente, per certi aspetti, moralmente buono, per certi altri, moralmente cattivo. Perchè se egli è buono per un certo aspetto, vuol dire che ha accolto la legge morale nella sua massima; se egli dovesse essere contemporaneamente moralmente cattivo sotto un altro aspetto, allora, poichè la legge morale che comanda di adempiere il dovere in generale è unica e universale, la massima fondata su di essa sarebbe, nello stesso tempo, universale e particolare: il che è contraddittorio (1).

Possedere per natura l'una o l'altra intenzione, come una maniera di essere innata, non significa neanche qui che essa non sia stata acquistata dall'uomo che la nutre, cioè che egli non ne sia l'autore, ma soltanto che essa non è stata acqui-

---

(1) I moralisti antichi, i quali hanno quasi esaurito tutto ciò che si può dire della virtù, non hanno omesso di trattare le due questioni precedenti. Essi formulavano la prima questione nel modo seguente: la virtù deve, forse, essere insegnata (e l'uomo, quindi, è forse, per natura, indifferente verso di essa e verso il vizio)? La seconda questione era posta così: c'è, forse, più che una sola virtù (e, quindi, è possibile in qualche modo che l'uomo sia virtuoso, sotto certi aspetti, e vizioso, sotto altri)? Ad ambedue le questioni essi risposero negativamente, con risolutezza rigoristica, e a buon diritto, perchè essi consideravano la virtù *in sè*, nell'idea della ragione (cioè l'uomo come dev'essere). Ma se si vuole giudicare moralmente l'essere morale che è l'uomo, com'egli appare *nel mondo dei fenomeni*, cioè come l'esperienza ce lo fa conoscere, si può rispondere affermativamente alle due questioni proposte; perchè allora l'uomo non è giudicato sulla bilancia della ragion pura (dinanzi ad un tribunale divino), ma secondo una misura empirica (da un giudice umano). Di questo si parlerà ancora in seguito.

stata nel tempo (cioè che l'uomo è continuamente sin dalla sua fanciullezza o buono o cattivo). L'intenzione, cioè il principio primo soggettivo dell'accettazione delle massime, può essere soltanto una sola, e si riferisce in generale a tutto l'uso della libertà. Ma anch'essa deve, alla sua volta, essere accettata dal libero arbitrio, altrimenti non potrebbe essere imputata. Or, di questa accettazione, non si può alla sua volta conoscere il principio soggettivo o la causa (benchè sia inevitabile andarne in cerca; perchè, nel caso contrario, si dovrebbe allegare un'altra massima nella quale tale intenzione sia accolta, e questa massima dovrebbe alla sua volta avere un principio). Or, poichè non possiamo dedurre questa intenzione, o meglio il suo principio supremo, da alcun primo atto del libero arbitrio, avvenuto nel tempo, noi la chiamiamo una maniera d'essere del libero arbitrio che deriva all'uomo dalla natura, sebbene essa, in realtà, sia fondata sulla libertà. Che noi, quando diciamo che l'uomo è per natura buono o cattivo, abbiamo il diritto d'intendere per uomo non l'individuo particolare, (perchè allora si potrebbe ammettere che l'uno è buono e l'altro è cattivo per natura), ma tutta la specie umana, questa è una cosa che si potrà dimostrare soltanto in seguito, se dallo studio antropologico risulta che i motivi che ci autorizzano ad attribuire ad un uomo, come innato, uno dei due caratteri, sono di tal fatta, che non c'è alcuna ragione di eccettuarne un solo individuo e, quindi, che ciò che è detto dell'uomo vale per tutta la specie umana.

I.

DELLA DISPOSIZIONE ORIGINARIA AL BENE NELLA NATURA UMANA

Noi possiamo legittimamente, rispetto al suo fine, distinguere in tre classi, come elementi del destino dell'uomo, la disposizione originaria al bene nella natura umana:

1° la disposizione dell'uomo all'animalità, in quanto essere vivente;

2° la sua disposizione all'umanità, in quanto essere vivente e, insieme, ragionevole;

3° la sua disposizione alla personalità, in quanto essere ragionevole e, nello stesso tempo, capace d'imputazione (1).

---

(1) Non si può considerare la personalità come già contenuta nel concetto di umanità, ma bisogna invece considerarla necessariamente come una disposizione particolare. Giacchè, dal fatto che un essere è dotato di ragione non segue che questa ragione contenga un potere di determinare incondizionatamente il libero arbitrio mediante la semplice rappresentazione della qualifica, inerente alle sue massime, di essere una legislazione universale, nè, quindi, che questa ragione sia pratica di per se stessa; almeno per quanto noi ne possiamo vedere. L'essere più ragionevole del mondo potrebbe sempre aver bisogno di certi motivi derivati dagli oggetti dell'inclinazione, per determinare il suo libero arbitrio; egli potrebbe applicare la riflessione più razionale possibile a ciò che riguarda tanto la somma massima di motivi quanto i mezzi necessari a raggiungere il fine determinato da tali motivi, senza neanche avere il presentimento della possibilità di qualche cosa come la legge morale, che comanda assolutamente e si proclama essa stessa motivo, e anzi motivo supremo. Se questa legge non fosse data in noi, noi non potremmo nè scoprirla come tale, nè persuadere il libero arbitrio ad adottarla, mediante nessuna specie di ragione; e, tuttavia, questa legge è l'unica che ci rende consapevoli dell'indipendenza del nostro libero arbitrio dalla determinazione mediante tutti gli altri motivi, (cioè della nostra libertà), e insieme dell'imputabilità di tutte le nostre azioni.

1° La disposizione all'*animalità* nell'uomo può esser posta sotto il titolo generale di amor di sè fisico e puramente meccanico, cioè tale che non richiede la ragione. Essa è di tre specie che ci portano: la prima, alla nostra conservazione personale: la seconda, alla propagazione della nostra specie, mediante l'istinto sessuale, e alla conservazione di ciò che è procreato dall'unione dei sessi; la terza, alla unione con gli altri uomini, cioè la tendenza alla società. Su essa si possono innestare vizi di ogni specie (ma che non ne rampollano naturalmente come da una radice). Essi si possono chiamare vizi della rozzezza della natura e, nel loro massimo allontanamento dal fine naturale, sono detti vizi bestiali; essi sono: l'intemperanza, la lussuria e il disprezzo selvaggio delle leggi (nei rapporti con gli altri uomini).

2° Le disposizioni all'*umanità* possono essere poste sotto il titolo generale dell'amor di sè fisico, è vero, ma tuttavia comparato (per il quale si richiede la ragione); poichè ci si giudica felici o infelici soltanto in paragone con altri. Da tale amore di sè deriva l'inclinazione a procurarci un valore nell'opinione degli altri, e originariamente, senza dubbio, il valore dell'uguaglianza: quello cioè di non concedere a nessuno la supremazia sopra di noi, ma con la preoccupazione costante che gli altri vi possano tendere; dal che nasce direttamente un ingiusto desiderio di acquistarci la supremazia sugli altri. Su questa inclinazione, cioè sulla gelosia e sulla rivalità, si possono innestare i vizi più grandi, le inimicizie cioè segrete e palesi contro tutti coloro che consideriamo estranei a noi: vizi che, parlando con proprietà, non rampollano spontaneamente dalla natura come da una radice, ma, a causa della nostra preoccupazione che altri acquistino una superiorità su di noi, da noi odiata, sono inclinazioni che ci inducono a procurarci, per la nostra sicurezza, tale superiorità sugli altri come mezzo di precauzione; mentre, invece, la natura voleva servirsi dell'idea di una tale emulazione (che non esclude l'amore reci-

proco) soltanto come motivo per promuovere la civiltà. I vizi che s'innestano su tale inclinazione si possono quindi chiamare anche vizi della civiltà e, nel grado massimo della loro malvagità (poichè allora sono semplicemente l'idea d'un massimo di male, cosa che oltrepassa l'umanità), come, per esempio, nell'invidia, nell'ingratitudine, nella gioia per i mali altrui, sono detti vizi diabolici.

3° La disposizione alla *personalità* è la capacità di sentire rispetto per la legge morale, considerato come motivo di per se stesso sufficiente del libero arbitrio. Tale capacità di sentire semplicemente rispetto per la legge morale in noi, sarebbe il sentimento morale, il quale, di per sè, non costituisce ancora un fine della disposizione naturale, ma lo diventa solo in quanto è un motivo del libero arbitrio. Ora, poichè ciò è possibile solo in quanto il libero arbitrio lo accoglie nella sua massima, la qualità essenziale del libero arbitrio, che prende per motivo tale sentimento, è la bontà del suo carattere, il quale buon carattere, come in generale ogni carattere del libero arbitrio, è qualcosa che può soltanto essere acquistata, ma che, per essere possibile, deve trovare nella nostra natura una disposizione sulla quale non si può innestare assolutamente nulla di cattivo. Certamente, la sola idea della legge morale, insieme col rispetto che ne è inseparabile, non può legittimamente essere detta una *disposizione alla personalità;* essa è la personalità stessa (cioè l'idea dell'umanità considerata in modo del tutto intellettuale). Ma il principio soggettivo, per il quale accogliamo nelle nostre massime questo rispetto come motivo, sembra che sia un'aggiunta alla personalità, e, quindi, che meriti il nome di una disposizione favorevole alla personalità.

Se consideriamo le suddette tre disposizioni secondo le condizioni della loro possibilità, troviamo che la prima non ha per suo fondamento alcuna ragione, la seconda ha per base la ragion pratica, ma solo a servizio di altri motivi, mentre invece la terza soltanto ha per sua radice la ragione di per se stessa pratica, cioè incondizionatamente legislatrice. Tutte

queste disposizioni nell'uomo non sono soltanto (negativamente) buone (nel senso, cioè, che esse non sono in opposizione con la legge morale), ma sono anche disposizioni al bene (nel senso che ne promuovono l'adempimento). Esse sono originarie, giacchè appartengono alla possibilità della natura umana. L'uomo può, bensì, servirsi delle prime due in modo contrario ai loro fini, ma non può cancellarne alcuna. Per disposizioni di un essere, noi intendiamo tanto gli elementi costitutivi che si richiedono per formarlo, quanto le forme di unione di tali elementi che sono necessarie affinchè esso sia un tale essere. Tali disposizioni sono originarie, se appartengono necessariamente alla possibilità di tale essere; ma sono accidentali se l'essere fosse possibile in sè, anche senza di esse. Si deve anche osservare che qui non si parla di altre disposizioni se non di quelle che si riferiscono immediatamente alla facoltà di desiderare e all'uso del libero arbitrio.

II.

DELLA TENDENZA AL MALE NELLA NATURA UMANA

Per tendenza (*propensio*) intendo il fondamento soggettivo della possibilità di un'inclinazione (cioè di un desiderio abituale, *concupiscentia*) in quanto tale inclinazione è accidentale per l'umanità in generale (†). La tendenza si distingue da una disposizione perchè, sebbene possa essere innata, non

(†) Una tendenza non è altro, propriamente, se non la predisposizione a desiderare un godimento, ed essa produce la inclinazione verso tale godimento, quando il soggetto ne ha fatto l'esperienza. Così tutti gli uomini grossolani hanno una tendenza per le cose inebrianti; perchè, sebbene molti di essi non conoscano l'ubriachezza, e, quindi, non abbiano alcun desiderio delle sostanze che la producono, tuttavia, basta farle loro gustare una sola volta per farne nascere in essi un desiderio difficilmente sradicabile. Tra la ten-

deve necessariamente essere rappresentata come tale; ma può anche (se è buona) essere concepita come acquisita, o (se è cattiva) come contratta dall'uomo stesso. Ma qui si parla soltanto della tendenza al male propriamente detto, cioè al male morale; il quale, poichè non è possibile se non come decisione del libero arbitrio, e poichè questo libero arbitrio non può essere giudicato buono o cattivo se non secondo le sue massime, deve consistere nel principio soggettivo su cui si fonda la possibilità di deviazione delle massime dalla legge morale, e, se si ha il diritto di ammettere che questa tendenza appartenga universalmente all'uomo (e quindi al carattere della sua specie), essa potrà esser chiamata una tendenza naturale al male. Si può ancora aggiungere che la capacità o l'incapacità del libero arbitrio di accogliere o no la legge morale nella sua massima, capacità e incapacità derivanti ambedue da una tendenza naturale, sono chiamati il buon cuore o il cattivo cuore.

Si possono, nella tendenza al male, distinguere tre gradi. In primo luogo c'è la debolezza del cuore umano, impotente a seguire nella pratica le massime buone che ha adottato in maniera generale, cioè la fragilità della natura umana; in secondo luogo c'è la tendenza a mescolare motivi immorali con motivi morali (anche se ciò avviene con buona intenzione e sotto massime di bene), cioè l'impurità del cuore umano; c'è, infine, in terzo luogo, la tendenza ad adottare massime cattive, cioè la malvagità della natura umana, o del cuore umano.

---

denza e l'inclinazione, che suppone l'esperienza dell'oggetto del desiderio, c'è ancora l'istinto, che è un bisogno sentito di fare o di godere qualcosa di cui non si ha ancora alcun concetto (come l'istinto industrioso degli animali, o come l'istinto sessuale). Dopo l'inclinazione c'è, infine, ancora un altro grado della facoltà di desiderare, la passione, (non l'affezione, giacchè questa appartiene al sentimento di piacere e di dolore), la quale è un'inclinazione che esclude ogni dominio su se stesso.

In primo luogo, la fragilità (*fragilitas*) della natura umana è perfino espressa nel lamento di un apostolo: « Io ho, bensì, il volere a mia disposizione, ma mi manca l'esecuzione », cioè: io accolgo il bene (la legge) nella massima del mio libero arbitrio, ma questo bene che oggettivamente, nell'idea (*in thesi*), è un motivo invincibile, soggettivamente (*in hypothesi*), cioè se la massima dev'essere messa in pratica, è il motivo più debole (in confronto con l'inclinazione).

In secondo luogo, l'impurità (*impuritas, improbitas*) del cuore umano consiste nel fatto che la massima, pur essendo buona riguardo al suo oggetto, (riguardo cioè al proposito di mettere in pratica la legge), e forse anche abbastanza forte per adempiere la legge, non è però puramente morale, cioè non ha accolto in sè, come dovrebbe essere, la legge soltanto come motivo sufficiente, ma per lo più (e forse sempre) ha bisogno ancora di altri motivi, oltre la legge, per determinare il libero arbitrio a ciò che il dovere esige; in altre parole, l'impurità consiste nel fare azioni conformi al dovere, ma non puramente per dovere.

In terzo luogo, la malvagità (*vitiositas, pravitas*) o, se si preferisce, la corruzione (*corruptio*) del cuore umano è la tendenza del libero arbitrio a massime che pospongono i motivi tratti dalla legge morale ad altri motivi (che non sono morali. Essa si può chiamare anche la perversità (*perversitas*) del cuore umano, perchè perverte l'ordine morale dei motivi di un libero arbitrio, e, sebbene possano sempre coesistere con essa, ciò nonostante, azioni legalmente buone (o legali), tuttavia, la maniera di pensare è, in tal modo, corrotta, e l'uomo è, perciò, qualificato come cattivo.

Si osservi che qui la tendenza al male (per quanto riguarda gli atti) è presentata come inerente all'uomo, anche al migliore, il che era necessario fare se si deve dimostrare l'universalità della tendenza al male negli uomini, o, ciò che è lo stesso, che il male è intimamente connesso con la natura umana.

Non c'è però alcuna differenza (o almeno non ce ne deve

essere) tra un uomo di buoni costumi (*bene moratus*) e un uomo moralmente buono (*moraliter bonus*) per quanto riguarda l'accordo delle azioni con la legge; sennonchè tali azioni nell'uno non sempre, e forse mai, hanno, per motivo unico e supremo, la legge, mentre esse la hanno sempre nell'altro. Si può dire del primo che egli segue la legge quanto alla lettera, (cioè, per quanto riguarda l'azione comandata dalla legge); ma del secondo che egli la osserva quanto allo spirito (*) (e lo spirito della legge morale è che essa soltanto di per sè sia un motivo sufficiente).

Tutto ciò che non deriva da questa fede, è peccato (**) (nel riguardo della maniera di pensare). Giacchè se, per determinare il libero arbitrio ad azioni conformi alla legge, sono necessari altri motivi che la legge stessa, (per es., il desiderio di onori, l'amor di sè in generale, o anche un istinto di buon cuore, come la compassione), è però un fatto puramente accidentale che tali motivi si accordino con la legge, perchè essi potrebbero ugualmente spingere l'uomo a trasgredirla. La massima, dalla cui bontà si deve apprezzare tutto il valore morale della persona, è, nondimeno, contraria alla legge, e l'uomo, nonostante compia azioni esteriormente perfettamente buone, è tuttavia cattivo.

La spiegazione seguente è ancora necessaria per determinare il concetto di tale tendenza al male. Ogni tendenza o è fisica, cioè appartiene al libero arbitrio dell'uomo in quanto essere della natura, o è morale, cioè appartiene al libero arbitrio dell'uomo in quanto essere morale. Nel primo significato, non esiste alcuna tendenza fisica al male morale, perchè il male morale deve derivare dalla libertà; e una tendenza fisica, (che è fondata su un impulso sensibile), ad un uso qualsiasi della libertà, sia per il bene, sia per il male, è una contraddizione. Una tendenza al

---

(*) Sull'opposizione della lettera e dello spirito cfr. *Epist. ai Rom.*, II, 27 e II *Cor.*, III, 6 e seg. (N. d. T.).

(**) Cfr. *Rom.*, XIV, 23 (N. d. T.).

male può, dunque, inerire soltanto al potere morale del libero arbitrio. Or, non c'è male morale, (cioè imputabile), se non quello che è un nostro proprio atto. Invece, sotto il concetto di tendenza, si intende un principio soggettivo di determinazione del libero arbitrio, che antecede ogni atto, e quindi non ancora un atto; giacchè ci sarebbe una contraddizione nel concetto di una semplice tendenza al male, se la parola atto non potesse essere intesa in certo modo in due significati diversi, ma che si possono conciliare col concetto della libertà. Or la parola atto si può applicare, in generale, tanto a quell'uso della libertà per il quale è accolta nel libero arbitrio la massima suprema, (conforme o contraria alla legge), tanto a quell'uso per il quale sono eseguite, conformemente a tale massima, le azioni stesse, (considerate nella loro materia, cioè per quanto riguarda gli oggetti del libero arbitrio). La tendenza al male è un atto nel primo significato (*peccatum originarium*), ed è, nello stesso tempo, il principio formale di ogni atto contrario alla legge nel secondo senso, atto che, per la sua materia, contraddice alla legge ed è, per ciò, chiamato vizio (*peccatum derivativum*); di questi due peccati, il primo rimane, anche se il secondo, (che deriva da motivi che non consistono nella legge stessa), fosse evitato in parecchi modi. Il primo è un atto intelligibile, che è conoscibile soltanto mediante la ragione, senza alcuna condizione di tempo; il secondo è un fatto sensibile, empirico, dato nel tempo (*factum phaenomenon*). Il primo è detto una semplice tendenza, principalmente in confronto col secondo, ed è detto innato, perchè non può essere sradicato, (in quanto, per riuscirvi, la massima suprema dovrebbe essere quella del bene, mentre, invece, in tale tendenza stessa, la massima suprema adottata è quella cattiva); ma soprattutto perchè noi non possiamo apportare una ragione per la quale il male in noi abbia corrotto precisamente la massima suprema, benchè questo male sia il nostro proprio atto, allo stesso modo che non possiamo apportare la causa di una proprietà fondamentale, appartenente alla nostra natura. Da ciò che abbiamo ora detto, si vede qual'è stato il mo-

tivo per il quale, al principio del presente articolo, abbiamo cercato le tre fonti del male morale soltanto in quel male che, secondo le leggi della libertà, colpisce il principio supremo che ci fa adottare o seguire le nostre massime, e non in quello che colpisce la sensibilità (in quanto recettività).

III.

L'UOMO È CATTIVO PER NATURA

Vitiis nemo sine nascitur (ORAZIO) (*).

La proposizione: l'uomo è cattivo, non può significare altro, secondo ciò che precede, se non che l'uomo è consapevole della legge morale, e, tuttavia, ha accolto nella sua massima di allontanarsi (occasionalmente) da tale legge. Dire che egli è cattivo per natura, significa che ciò vale per tutta la specie umana: non già nel senso che tale qualità si possa dedurre dal concetto della specie umana, (dal concetto di uomo in generale), giacchè allora sarebbe necessaria; ma nel senso che l'uomo, così come lo si conosce per esperienza, non può essere giudicato diversamente, o nel senso che si può presupporre la tendenza al male in ogni uomo, anche nel migliore, come soggettivamente necessaria. Or, poichè tale tendenza dev'essere considerata alla sua volta come moralmente cattiva, e, quindi, non come una disposizione naturale, ma come qualcosa che possa essere imputato all'uomo, e, per conseguenza, deve consistere in certe massime del libero arbitrio, contrarie alla legge; e poichè queste massime, a causa della libertà, devono essere considerate come di per sè accidentali — cosa che, alla sua volta, non si può accordare con l'universalità di tale male, a meno che il principio supremo soggettivo di tutte le massime non sia, per una causa qualsiasi, connesso strettamente con l'umanità, e, per così dire,

(*) *Sat.*, I, III, 68 (N. d. T.).

radicato in essa — allora noi potremo chiamare tale tendenza una tendenza naturale al male; e, poichè tuttavia è necessario che tale tendenza sia sempre colpevole, la potremo chiamare un male radicale e innato nella natura, (ma del quale nondimeno noi stessi siamo la causa).

Che vi sia, radicata nell'uomo, una tendenza depravata di tal genere, ci possiamo risparmiare di farne la dimostrazione formale, data la gran quantità di esempi clamorosi che l'esperienza ci mette dinanzi agli occhi nei fatti degli uomini. Se si vogliono prendere tali esempi dallo stato in cui parecchi filosofi speravano di riscontrare principalmente la bontà naturale della natura umana, cioè dal cosiddetto stato di natura, basta soltanto confrontare con tale ipotesi le scene di fredda ferocia che ci presentano le stragi di Tofoa, della Nuova Zelanda, delle Isole dei Navigatori e i massacri incessanti, (riferiti dal capitano Hearne) (*) che avvengono nei vasti deserti del nord-ovest dell'America, e dai quali nessun uomo ricava il minimo vantaggio (†); si avranno così vizi di brutalità più di quel che è necessario per allontanarsi dall'opinione di quei filosofi. Se si è, invece, del parere che la natura umana si faccia meglio conoscere nello stato di civiltà

(*) Samuele Hearne (1745-1792), viaggiatore inglese, imbarcatosi a undici anni sui vascelli del re, e passato presto al servizio della Compagnia della baia di Hudson, fece molte spedizioni sul continente nord-americano e ne lasciò la relazione in un'opera pubblicata a Londra (1 vol. in-4°, con figure e carte) e tradotta in francese (Parigi, 1795) col titolo: *Voyage du Fort du prince de Galles, dans la baie de Hudson, à l'Océan septentrional, entrepris par l'ordre de la Compagnie de la baie de Hudson, das les années* 1769, 1770, 1771 *et* 1772, *et executé par terre, pour la decouverte de mines de cuivre, d'un passage au nord-ouest*, ecc. Una breve notizia dei risultati dei viaggi dell'Hearne si trova nell'opera: *Terzo viaggio di scoperta del capitano J. Cook*, tradotta in tedesco da Forster, 1798, I, *Introduzione*, pag. 51 *A* e seg. Il racconto a cui allude Kant si trova in quest'opera a pag. 54 e seg. (N. d. T.).

(†) Così la guerra permanente tra gli Indiani dell'Atabasca e quelli del Gran lago degli Schiavi non ha altro scopo che quello di uccidere.

(nel quale le disposizioni dell'uomo si possono sviluppare più completamente), si dovrà allora dare ascolto alla lunga e melanconica litania dei lamenti dell'umanità contro la segreta falsità che s'insinua anche nell'amicizia più intima, tanto che la moderazione della fiducia nelle confidenze reciproche è considerata, anche dai migliori amici, come una massima universale di prudenza; contro la tendenza a sentire, verso colui a cui si è obbligati, un odio al quale il benefattore deve sempre esser preparato; contro una benevolenza cordiale che, tuttavia, dà luogo a questa osservazione: « che c'è nella sventura dei nostri migliori amici qualcosa che non ci dispiace del tutto »; e contro molti altri vizi che si nascondono sotto l'apparenza della virtù, per non parlare di quelli che non fanno di sè alcun mistero, perchè per noi è già un galantuomo chi è un uomo cattivo della classe generale; e si troveranno vizi della cultura e della civiltà (i più umilianti di tutti) in quantità sufficiente per preferire di distogliere lo sguardo dalla condotta degli uomini, anzichè cadere in un altro vizio, quello, cioè, della misantropia. Ma se non si è ancora soddisfatti, basta considerare lo stato meravigliosamente composto degli altri due stati, cioè lo stato internazionale, in cui le nazioni civili stanno tra loro nel rapporto del rozzo stato di natura, (stato di guerra perpetua), dal quale, anzi, hanno preso la ferma risoluzione di

---

La bravura guerriera è, secondo la loro opinione, la suprema virtù dei selvaggi. Anche tra i popoli civili essa è oggetto di ammirazione e motivo del rispetto particolare, richiesto da quella classe sociale della quale essa è l'unico merito; e ciò non senza un fondamento nella ragione. Giacchè il fatto che l'uomo possa possedere e proporsi per fine qualche cosa che egli apprezza ancor più della sua vita, (cioè, l'onore), e per la quale egli rinunzia ad ogni utile personale, dimostra una certa sublimità nella sua disposizione. Ma dal piacere col quale i vincitori celebrano le loro gesta (fare a pezzi, atterrare senza misericordia, ecc.) si vede che soltanto la loro superiorità e la distruzione che hanno potuto produrre, senza alcun altro scopo, sono le cose di cui essi propriamente si fanno un merito.

non allontanarsi mai; e si vedrà che i principii fondamentali delle grandi società, dette Stati (†), sono in diretta contraddizione con le loro affermazioni pubbliche, e, tuttavia, non possono mai essere abbandonati: principii che nessun filosofo ha potuto sinora mettere d'accordo con la morale, e neanche ha potuto (il che è peggio) proporne altri migliori che si possano conciliare con la natura umana: dimodochè il chiliasmo filosofico, che spera in uno stato di pace perpetua, fondata su una lega delle nazioni come repubblica mondiale, viene universalmente deriso come stravaganza, allo stesso modo che il chiliasmo teologico, il quale aspetta il miglioramento morale perfetto di tutto il genere umano.

(†) Se si considera la storia di questi Stati semplicemente come il fenomeno delle disposizioni interne, in gran parte a noi nascoste, dell'umanità, si può scorgere un certo procedimento meccanico della natura verso fini, che non sono fini dei popoli, ma della natura. Finchè ha vicino un altro Stato che può sperare di sottomettere, ogni Stato tende ad ingrandirsi con l'assoggettamento dello Stato vicino, e, quindi, tende ad una monarchia universale, ad una costituzione, in cui ogni libertà dovrebbe scomparire e, insieme con essa, (il che ne è la conseguenza), dovrebbe scomparire anche la virtù, il gusto e la scienza. Ma questo Stato mostruoso, (nel quale le leggi perdono a poco a poco la loro forza), dopochè ha inghiottito tutti gli Stati vicini, si disgrega alla fine da se stesso, e si fraziona, a causa di ribellioni e di discordie, in molti Stati più piccoli, i quali, invece di tendere ad una confederazione di Stati, (repubblica di popoli liberi confederati), ricominciano di nuovo, alla loro volta, ciascuno il medesimo gioco, per non far mai cessare la guerra (questo flagello del genere umano), la quale, benchè non sia così incurabilmente cattiva come la tomba della monarchia universale, (o anche come una lega delle nazioni che si proponga lo scopo di non far mai scomparire il dispotismo da nessuno Stato), tuttavia, come diceva un antico (*), fa una quantità di uomini cattivi maggiore di quella che ne porta via.

(*) Questo antico è citato da KANT anche nella prima appendice alla 2ª sezione dello scritto *Per la pace perpetua*, dove il suo detto è riferito come quello di un greco; ma purtroppo, non si è potuto scoprire chi sia questo greco (N. d. T.).

La causa di questo male non si può 1° riporre, come si pretende comunemente, nella sensibilità dell'uomo e nelle inclinazioni naturali che ne derivano. Queste inclinazioni, infatti, non solo non hanno alcun rapporto immediato col male, (esse dànno piuttosto, a ciò che può dimostrare la forza dell'intenzione morale, cioè alla virtù, l'occasione di manifestarsi); ma, inoltre, noi non siamo responsabili della loro esistenza, (e non possiamo neanche esserlo, perchè esse, in quanto innate, non hanno noi per autori), mentre, invece, la tendenza al male, la quale, poichè concerne la moralità del soggetto, si trova in lui come in un essere che agisce liberamente, si deve potere imputare a lui come una colpa, di cui egli stesso si è reso colpevole: e ciò, nonostante le profonde radici che questo male ha nel libero arbitrio, a causa delle quali si deve dire che esso è per natura inerente all'uomo. La causa di questo male non si può 2° riporre neanche in un pervertimento della ragione moralmente legislatrice, come se questa potesse distruggere in sè l'autorità della legge e rinnegare l'obbligatorietà che ne deriva; perchè ciò è assolutamente impossibile. Considerarsi come un essere che agisce liberamente e, tuttavia, è sciolto dalla legge adatta ad un essere di tal genere, (dalla legge morale), sarebbe la stessa cosa che concepire una causa che agisca senza alcuna legge, (giacchè la determinazione di tale essere secondo le leggi fisiche non ha luogo a causa della sua libertà): il che è cosa contraddittoria. Quindi, per fornirci la causa del male morale nell'uomo, la sensibilità contiene troppo poco; giacchè essa, eliminando i motivi che possono derivare dalla libertà, fa dell'uomo un semplice animale; una ragione che dispensi dalla legge morale e, per così dire, perversa (una volontà assolutamente cattiva), contiene invece troppo, perchè, in tal modo, l'opposizione contro la legge sarebbe elevata a motivo, (giacchè il libero arbitrio non si può determinare senza alcun motivo), e così si farebbe del soggetto un essere diabolico. Ma l'uomo non è nè l'una, nè l'altra cosa.

Ma, sebbene l'esistenza di questa tendenza al male nella

natura umana possa essere dimostrata mediante prove di esperienza, che rivelano l'opposizione reale nel tempo del libero arbitrio umano contro la legge, tuttavia, queste prove non ci insegnano il vero carattere di tale male, nè la causa di tale opposizione; ma questo carattere, poichè concerne una relazione del libero arbitrio (cioè, quindi, di una cosa il cui concetto non è empirico) alla legge morale considerata come motivo (della quale il concetto, è, ugualmente, puramente intellettuale), deve anch'esso essere conosciuto *a priori*, mediante una deduzione dal concetto del male, in quanto questo male è possibile in forza delle leggi della libertà (l'obbligatorietà, cioè, e l'imputabilità). Ciò che segue è lo sviluppo di tale concetto.

Nessun uomo (neanche il più perverso), quali che siano le sue massime, vìola la legge morale per puro spirito di rivolta (mediante rifiuto di obbedienza). Essa, piuttosto, s'impone all'uomo irresistibilmente, in virtù della sua disposizione morale; e se nessun altro motivo agisce contro di essa, l'uomo la accoglierebbe nella sua massima suprema come principio sufficiente di determinazione del libero arbitrio, cioè egli sarebbe moralmente buono. Ma egli dipende pure, in virtù della sua disposizione naturale, ugualmente innocente, dai motivi della sensibilità, e li accoglie pure nella sua massima (secondo il principio soggettivo dell'amor di sè). Se però li accogliesse nella sua massima come *sufficienti di per sè soli* alla determinazione del libero arbitrio, senza curarsi della legge morale (che tuttavia ha in sè), egli allora sarebbe moralmente cattivo. Ma poichè, naturalmente, egli li accoglie ambedue nella sua massima, e poichè, d'altra parte, egli troverebbe ciascuno di essi di per sè, se fosse solo senza l'altro, sufficiente a determinare la sua volontà, allora, se la differenza delle massime si riducesse alla differenza dei motivi (o della materia delle massime), cioè se la legge o l'impulso sensibile fossero di per sè una massima, egli sarebbe nello stesso tempo buono e cattivo; il che (secondo la nostra Introduzione) è cosa contraddittoria. La differenza, dunque, secondo la quale noi giudichiamo se un uomo è buono

o cattivo deve consistere non già nella differenza dei motivi che egli accoglie nelle sue massime (o nella materia di queste massime,) ma nella differenza di subordinazione di questi motivi (cioè nella forma delle massime); si tratta di sapere quale dei due motivi egli fa condizione dell'altro. Quindi l'uomo (anche il migliore) è cattivo solo perchè egli inverte nelle sue massime, nell'atto di accoglierveli, l'ordine morale dei motivi; accoglie, è vero, nelle sue massime la legge morale accanto alla legge dell'amor di sè, ma poichè s'accorge che l'una non può sussistere accanto all'altra, ma l'una dev'essere subordinata all'altra come alla sua condizione suprema, egli fa del motivo dell'amor di sè, e delle inclinazioni che ne derivano, la condizione dell'adempimento della legge morale, mentre invece, quest'ultima, in quanto condizione suprema della soddisfazione delle inclinazioni sensibili, dovrebbe essere accolta come unico motivo nella massima universale del libero arbitrio.

Nonostante questa inversione dei motivi, contraria all'ordine morale, nella massima di un uomo, le azioni di quest'uomo possono, tuttavia, essere esteriormente così conformi alla legge come lo sarebbero se esse fossero derivate da principii puri; il che accade quando la ragione ricorre all'unità delle massime in generale, che è propria della legge morale, soltanto per introdurre nei motivi dell'inclinazione, sotto il nome di felicità, un'unità delle massime, che ad essi, altrimenti, non potrebbe spettare (la veracità, per es., se la si adotta come principio, ci libera dall'ansietà di conservar l'accordo delle nostre menzogne e di non intrigarci nelle loro pieghe sinuose); in tal caso, il carattere empirico è buono, ma il carattere intelligibile rimane sempre cattivo.

Or, se c'è nella natura umana una tendenza che la spinge a far così, vuol dire che c'è nell'uomo una tendenza naturale al male; e questa tendenza stessa è moralmente cattiva, perchè, in ultima analisi, dev'essere ricercata in un libero arbitrio, e, quindi, può essere imputata. Questo male è radicale, perchè

corrompe il principio di tutte le massime e nello stesso tempo, d'altra parte, in quanto tendenza naturale, non può essere estirpato dalle forze umane, perchè ciò non potrebbe avvenire se non per mezzo di buone massime, il che è impossibile, se il principio soggettivo supremo di tutte le massime è presupposto corrotto; e tuttavia tale tendenza deve poter essere superata, perchè si trova nell'uomo, che è un essere che agisce liberamente.

La malignità della natura umana non è dunque una vera malizia, se si prende questa parola nel suo significato rigoroso, cioè come intenzione (principio soggettivo delle massime) di accettare come motivo nella propria massima il male in quanto male (giacchè questa intenzione è diabolica); essa si deve chiamare piuttosto una perversità di cuore, il quale, ora, per conseguenza, è detto anche cuore cattivo. Questa perversità può coesistere con una volontà generalmente buona e deriva dalla fragilità della natura umana, che non è forte abbastanza per mettere in pratica i principii che ha ammesso, congiunta con l'impurità che non le permette di separare gli uni dagli altri, secondo una regola morale, i motivi (anche di azioni il cui fine voluto è buono), e che, quindi, le fa vedere, al massimo, soltanto la conformità di tali azioni con la legge e non se esse ne derivano, cioè se la hanno come unico motivo. Or, sebbene da ciò non sempre risulti un'azione contraria alla legge, nè una tendenza ad una tale azione, cioè il vizio; tuttavia, la maniera di pensare, per la quale si giudica la semplice assenza del vizio già come conformità dell'intenzione alla legge del dovere (come virtù), (giacchè in tal caso non si guarda al motivo che è accolto nella massima, ma solo all'adempimento letterale della legge), si deve chiamare perversità radicale del cuore umano.

Questa colpa (*reatus*) innata — detta così perchè si può notare appena si manifesta nell'uomo l'uso della libertà, benchè, ciò nonostante, essa debba necessariamente derivare dalla libertà e possa, quindi, essere imputata, — può essere giudicata non

premeditata (*culpa*) nei suoi due primi gradi (che sono la fragilità e l'impurità), mentre nel suo terzo grado dev'essere giudicata come colpa premeditata (*dolus*) ed ha per suo carattere una certa perfidia del cuore umano (*dolus malus*), che porta l'uomo ad ingannarsi circa le sue buone o le sue cattive intenzioni e, purchè le sue azioni non abbiano il male per conseguenza, cosa che esse potrebbero avere in base alle loro massime, a non inquietarsi riguardo alla sua intenzione, ma a ritenersi piuttosto giustificato dinanzi alla legge. Da ciò deriva che tanti uomini (che si credono coscienziosi) hanno la coscienza tranquilla, se, in mezzo ad azioni per le quali la legge non è stata consultata, o, per lo meno, non ha avuto la parte principale, riesce loro soltanto di sfuggire fortunatamente alle cattive conseguenze, e arrivano anche sino al punto di farsi un merito del fatto di non sentirsi colpevoli di nessuna di quelle colpe di cui vedono gravati gli altri, senza esaminare se ciò non sia semplicemente un merito del caso, e se, per il modo di pensare che essi potrebbero scoprire nel loro intimo se lo volessero, essi non sarebbero caduti negli stessi vizi, qualora non ne li avessero tenuti lontani l'impotenza, il temperamento, l'educazione, le circostanze di tempo e di luogo che inducono in tentazione, (cose tutte che non possono esserci imputate). Questa slealtà di buttarci polvere negli occhi, la quale ci trattiene dal costituire in noi una genuina intenzione morale, si manifesta poi anche esteriormente in ipocrisia e in inganno verso altri; e se non si deve chiamare malizia, merita almeno di essere detta indegnità, ed ha il suo fondamento nel male radicale della natura umana, il quale, (perturbando la facoltà di giudizio morale riguardo all'opinione che ci si deve fare di un uomo, e rendendo l'imputazione del tutto incerta interiormente ed esteriormente), costituisce la macchia impura della nostra specie, la quale, finchè non ce ne siamo sbarazzati, impedisce al germe del bene di svilupparsi, come certamente farebbe, se essa non ci fosse.

Un membro del Parlamento inglese, nel calore d'una discussione, proruppe nell'affermazione: « Ogni uomo ha il suo prezzo,

per il quale egli si vende» (*). Se ciò è vero, (e ognuno può deciderlo in se stesso), se non c'è, in generale, alcuna virtù per la quale non si possa trovare un grado di tentazione che abbia la forza di farla cadere, se, per seguire il partito del cattivo spirito o del buono, si tratta soltanto di sapere quale dei due ci offre di più e paga più prontamente, allora potrebbe essere vero dell'uomo in generale ciò che dice l'Apostolo (**): « Non c'è qui alcuna differenza, tutti sono ugualmente peccatori; non c'è uno che faccia il bene (secondo lo spirito della legge), no, neppure uno » (1).

---

(1) La prova propriamente detta di questo giudizio di condanna, dato dalla ragione morale giudicatrice, non è contenuta nella sezione presente, ma in quella precedente; la presente sezione non contiene altro che la conferma di tale giudizio da parte dell'esperienza, la quale, però, non può mai scoprire la radice del male nella massima suprema del libero arbitrio in rapporto alla legge, perchè, come atto intelligibile, tale radice precede ogni esperienza. Da ciò, cioè, dall'unità della massima suprema, che si deve ammettere oltre l'unità della legge a cui si riferisce, si può anche vedere per quale ragione il giudizio intellettuale puro dell'uomo deve avere a fondamento il principio dell'esclusione di ogni mezzo tra il bene e il male, mentre al giudizio empirico sull'atto sensibile l'azione e l'omissione reale) si può dare come fondamento il principio seguente: esiste un mezzo fra i due estremi del bene e del male, e questo mezzo è, da un lato, qualcosa di negativo, il mezzo dell'indifferenza, anteriore ad ogni cultura; dall'altro, qualcosa di positivo, il mezzo del miscuglio, per il quale uno è, in parte, buono, in parte, cattivo. Ma il giudizio empirico non è che il giudizio della moralità dell'uomo nel fenomeno ed è subordinato al giudizio intellettuale nel giudizio finale.

(*) Quest'affermazione è attribuita a Roberto Walpole (N. d. T).
(**) Paolo, *Rom.*, III, 9 e seg. (N. d. T.).

IV.

DELL'ORIGINE DEL MALE NELLA NATURA UMANA

L'origine (prima) è la derivazione di un effetto dalla sua causa prima, cioè da quella causa che non è alla sua volta effetto di una causa della stessa specie. Essa può essere considerata o come origine razionale, o come origine temporale; nel primo significato, si considera semplicemente l'esistenza dell'effetto; nel secondo, il suo accadere di fatto, e, quindi, esso vien riferito, come un dato di fatto, alla sua causa nel tempo. Se l'effetto è riferito ad una causa che è legata con esso secondo leggi di libertà, com'è il caso nel male morale, allora, la determinazione del libero arbitrio a produrlo non è concepita come legata al principio che lo determina nel tempo, ma semplicemente al principio che lo determina nella rappresentazione razionale, ed essa non può derivare da questo principio come da uno stato anteriore; il che, invece, deve aver luogo tutte le volte che l'azione cattiva è riferita, come un dato di fatto nel mondo, alla sua causa fisica. È dunque una contraddizione cercare agli atti liberi in quanto tali, un'origine temporale, (come si fa per gli effetti fisici), e perciò è pure una contraddizione il cercarla per il carattere morale dell'uomo, in quanto questo carattere è considerato come qualcosa di accidentale, perchè esso è il fondamento dell'uso della libertà e un tal fondamento, (allo stesso modo che il principio di determinazione del libero arbitrio in generale), si deve ricercare esclusivamente in rappresentazioni razionali.

Del resto, qualunque sia l'origine del male morale nell'uomo, si deve dire che, di tutti i modi di rappresentarsi la diffusione e la propagazione del male attraverso tutti i membri della nostra specie e in tutte le generazioni, il più inadatto è di rappresentarsi il male come qualcosa che è derivato a noi per eredità dai nostri primi genitori; giacchè si può dire del

male morale appunto ciò che il poeta dice del bene: « *genus et proavos, et quae non fecimus ipsi vix ea nostra puto* » (1). Si deve ancora notare che quando cerchiamo l'origine del male noi non teniamo conto ancora dapprincipio della tendenza verso di esso, (come *peccatum in potentia*), ma consideriamo soltanto il male reale di certe date azioni nella sua possibilità intrinseca e in ciò che deve concorrere, nel libero arbitrio, all'adempimento di tali azioni.

Ogni cattiva azione, quando se ne cerca l'origine razionale, dev'essere considerata come un fallo in cui l'uomo è incorso da uno stato immediatamente precedente d'innocenza. Infatti, qualunque sia stata la sua condotta anteriore, e quali che siano, inoltre, le cause naturali che influiscono su di lui, sia che si trovino in lui, sia fuori di lui, tuttavia la sua azione è libera e non è determinata da nessuna di tali cause, e, quindi, può e

(1) Ciascuna delle tre Facoltà cosiddette superiori (negli alti Studii) si spiegherebbe a modo proprio tale eredità: cioè o come una malattia ereditaria, o come un debito ereditario, o come un peccato ereditario. 1° La *Facoltà di medicina* si farebbe del male ereditario un'idea simile, in certo modo, a quella del verme solitario, riguardo al quale alcuni naturalisti sono realmente dell'opinione che esso, non trovandosi nè in un elemento fuori di noi, nè (nella stessa forma che ha in noi) in un altro animale, debba già essere stato nei nostri primi genitori. 2° La *Facoltà di giurisprudenza* lo considererebbe come la legittima conseguenza dell'accettazione di una eredità, lasciataci dai nostri primi genitori, ma carica di un grave debito: (nascere, infatti, non è altro che ereditare l'uso dei beni della terra, in quanto sono indispensabili alla nostra conservazione). Noi dobbiamo dunque pagare tale debito (espiare), e, tuttavia, in fin dei conti, siamo privati (alla morte) di tale possesso. O giustizia delle vie legali! 3° La *Facoltà di teologia* considererebbe tal male come una partecipazione personale dei nostri primi genitori alla diserzione di un perverso sobillatore, di modo che o noi stessi (senz'averne ora coscienza) abbiamo cooperato allora a tale fallo; o la nostra sola colpa, nati come siamo sotto il dominio di tale ribelle, (in quanto principe di questo mondo), è, ora, di preferire i beni del mondo al comando superiore del Padrone celeste e di non avere fedeltà sufficiente per liberarci dal dominio di Satana, del quale, perciò, dobbiamo in futuro condividere la sorte.

deve sempre essere giudicata come un uso originario del suo libero arbitrio. Egli avrebbe dovuto tralasciarla, quali che siano state le circostanze e le condizioni in cui egli si sia trovato, giacchè per nessuna causa del mondo egli può cessare di essere un essere che agisce liberamente. Si dice, è vero, a buon diritto, che l'uomo è responsabile anche delle conseguenze, che risultino dalle azioni che egli ha commesso altre volte liberamente, ma che erano contrarie alla legge; ma con ciò si vuole dire soltanto che non c'è bisogno di cercare una scappatoia e di stabilire se tali conseguenze sono libere o no, perchè c'è già nell'azione riconosciuta come libera, che ne era la causa, un motivo sufficiente d'imputazione. Ma anche se un uomo, fino al momento in cui è sul punto di compiere un'azione libera, fosse stato così cattivo (che l'abitudine di mal fare fosse diventata per lui una seconda natura), tuttavia è certo che non solo è stato, ma è anche ora suo dovere di migliorarsi: e, quindi, egli deve poterlo fare, e se non lo fa, egli è appunto così capace e passibile d'imputazione nel momento dell'azione come se, dotato della disposizione naturale al bene (che è inseparabile dalla libertà), egli fosse passato direttamente dallo stato d'innocenza al male. Noi non possiamo dunque cercare l'origine temporale di tale atto, ma dobbiamo ricercarne soltanto l'origine razionale, per determinare, in base ad essa, e, sin dove è possibile, per spiegare, se essa esiste, la tendenza, cioè il principio universale soggettivo, che ci porta ad accogliere nella nostra massima una trasgressione.

Su questo punto la nostra dottrina è pienamente d'accordo col metodo di cui si serve la Scrittura per rappresentarci l'origine del male come un inizio del male nella specie umana, giacchè essa ce lo rappresenta in un racconto, nel quale ciò che dal punto di vista della cosa, (indipendentemente dalle condizioni di tempo), dev'esser pensato come razionalmente primo, appare primo dal punto di vista del tempo. Secondo la Scrittura, il male non ha avuto inizio da una tendenza verso di esso che gli stesse a fondamento, perchè, allora, tale inizio

non deriverebbe dalla libertà, ma dal peccato, (e per peccato s'intende la trasgressione della legge morale in quanto comando divino); or lo stato dell'uomo, anteriore ad ogni tendenza al male, si chiama stato d'innocenza. La legge morale, come doveva essere anche per l'uomo in quanto è un essere non già puro, ma tentato da inclinazioni, gli si impose dapprima come proibizione (1. *Mosè*, II, 16, 17). Or, invece di seguire esattamente questa legge, considerandola come un motivo sufficiente, (come il solo che sia incondizionatamente buono, e a proposito del quale non c'è più luogo a scrupoli), l'uomo si cercò, tuttavia, anche altri motivi (III, 6) che non possono essere buoni se non condizionatamente, (cioè in quanto non arrecano pregiudizio alla legge), e, se si concepisce l'azione come derivante coscientemente dalla libertà, prese come massima di seguire la legge del dovere non per dovere, ma sempre anche per altri scopi. Egli, così, incominciò col mettere in dubbio il rigore del comando morale che esclude l'influsso di ogni altro motivo; poi, ricorrendo ad arzigogoli, fece dell'obbedienza a tale comando un semplice mezzo condizionato (a servizio del principio dell'amor di sè) (1); il che, infine, lo condusse a dare la preponderanza agli impulsi sensibili sul motivo derivante dalla legge nella massima dei suoi atti, e così il peccato fu consumato (III, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur*. Da quel che precede è chiaro che ciò appunto noi facciamo tutti i giorni, e, quindi, che « tutti abbiamo peccato

(1) Tutte le proteste di rispetto verso la legge morale, che non le accordano, però in quanto essa è motivo sufficiente di per sè, la preponderanza nella propria massima su tutti gli altri principii di determinazione del libero arbitrio, sono ipocrisia, e la tendenza a tali proteste è una falsità interiore, cioè una tendenza a mentire a se stessi nell'interpretazione della legge morale a tutto svantaggio di essa (III, 5); anche per questa ragione la Bibbia (nella sua parte cristiana) chiama mentitore sin dall'inizio l'autore del male (autore che si trova in noi stessi), e, chiamandolo così, essa caratterizza l'uomo in ciò che sembra essere il principio fondamentale del male in lui.

in Adamo (*) e continuiamo ancora a peccare; la sola differenza tra noi e Adamo è che in noi c'è già una tendenza innata che ci porta alla trasgressione, mentre nel primo uomo non c'era nulla di simile, ma si presuppone uno stato d'innocenza, anteriore al peccato rispetto al tempo, e, quindi, la trasgressione di lui è detta caduta nel peccato; mentre in noi tale trasgressione è rappresentata come la conseguenza di una malignità già innata nella nostra natura. Ma questa tendenza non significa altro se non che, quando noi vogliamo spiegare il male nel suo inizio temporale, dobbiamo, in ogni trasgressione premeditata, ricercarne le cause in un'epoca anteriore della nostra vita sino a quell'epoca in cui l'uso della ragione non era ancora in noi sviluppato, e quindi dobbiamo metter capo ad una tendenza al male (esistente in noi come disposizione naturale), la quale, appunto per ciò, è detta innata e contiene la fonte del male; questo procedimento, invece, non è necessario, nè praticabile, quando si tratta del primo uomo, che è rappresentato come già dotato del pieno possesso dell'uso della sua ragione, perchè, altrimenti, quel fondamento del male (che è la tendenza verso di esso) dovrebbe essere stato messo in lui nell'atto della sua creazione; e per questa ragione il peccato del primo uomo è presentato come un atto che succede immediatamente allo stato d'innocenza. Ma noi non dobbiamo cercare alcuna origine temporale ad una disposizione morale

(*) L'espressione dell'*Epist. ai Rom.* (V, 12). ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, ecc., è stata tradotta nella versione latina della Volgata, invece che con « *eo quod*, perchè », con « *in quo omnes peccaverunt* », e questo « *in quo* » fu presto interpretato, invece che come un neutro, come un maschile, cioè « in Adamo », specialmente da S. Agostino, nell'interesse della sua teoria del peccato originale: *in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt, De pecc. mer. et rem.*, III, 7, 14. Questa interpretazione fu pure predominante nella più antica esegesi protestante. Del resto anche ai nostri giorni vi sono degli esegeti critici i quali credono che, nel senso stesso di Paolo, si debbano effettivamente sottintendere le parole « in Adamo » (N. d. T.).

che ci dev'essere imputata, per quanto inevitabile sia tale ricerca se vogliamo spiegarcene l'esistenza accidentale, (e per questa ragione, forse, anche la Scrittura ha rappresentato tale esistenza accidentale in una maniera adatta alla nostra debolezza).

Ma l'origine razionale di tale perturbamento del nostro libero arbitrio che si manifesta nel modo con cui esso accoglie nelle sue massime, come motivi supremi, motivi che invece sono subordinati, cioè l'origine razionale di tale tendenza al male, rimane per noi impenetrabile, perchè anch'essa ci deve essere imputata e, quindi, questo principio supremo di tutte le massime esigerebbe alla sua volta l'adozione di una massima cattiva. Il male non è potuto derivare se non da ciò che è moralmente cattivo (non dai semplici limiti della nostra natura); e tuttavia la disposizione originaria dell'uomo (che nessun altro che lui poteva corrompere, se questa corruzione gli dev'essere imputata) è una disposizione al bene; quindi, per noi, non c'è alcuna causa comprensibile dalla quale il male morale possa per la prima volta esser venuto in noi. Questa incomprensibilità, insieme con la più precisa determinazione della malignità della specie umana, è quella che la Scrittura esprime in quel racconto storico (1) in cui essa pone, bensì, il male all'inizio del mondo, non già però nell'uomo, ma in uno spirito d'una destinazione originariamente più elevata: e, quindi, il primo inizio di ogni male in generale è da essa rappresentato come

(1) Ciò che qui è detto non dev'essere considerato come un'interpretazione della Scrittura, cosa che rimane fuori dei limiti dei diritti della semplice ragione. Ci si può spiegare sul modo in cui si utilizza moralmente una lezione storica, senza decidere se il significato che le si attribuisce è proprio quello che lo scrittore aveva in mente, o soltanto quello che noi introduciamo nelle sue parole: basta soltanto che tale significato sia vero di per se stesso e senza alcuna dimostrazione storica, e che inoltre nello stesso tempo sia l'unico che, per il nostro miglioramento, possiamo trarre da un passo della Scrittura, la quale, altrimenti, non sarebbe se non un infecondo aumento delle nostre conoscenze sto-

per noi incomprensibile, (perchè, donde proviene il male in quello spirito?), e l'uomo è presentato come un essere caduto nel male soltanto per un traviamento, e, quindi, non radicalmente corrotto (perfino nella sua disposizione primitiva al bene), ma ancora capace di miglioramento, contrariamente ad uno spirito traviatore, cioè ad un essere, in conto del quale non si può computare la tentazione della carne per la mitigazione della sua colpa; e così è lasciata all'uomo, il quale, nonostante la corruzione del suo cuore, conserva sempre una volontà buona, la speranza di un ritorno al bene dal quale si è allontanato.

Osservazione generale.

Del ristabilimento nella sua forza della disposizione originaria al bene.

L'uomo deve farsi o essersi fatto da se stesso ciò che egli è o deve diventare in senso morale, buono cioè o cattivo. La sua qualità morale dev'essere un effetto del suo libero arbitrio, perchè, altrimenti, essa non potrebbe essergli imputata, e, quindi, egli non potrebbe essere nè moralmente buono, nè moralmente cattivo. Se si dice che egli è stato creato buono, ciò non può significare altro se non che egli è stato creato per il bene e che la sua disposizione originaria è buona; ma non per questo è già buono egli stesso, ma solo dopochè ha accolto o no nella sua massima i motivi

---

riche. Non si deve disputare senza necessità su una cosa e sull'autorità storica di questa cosa, quando essa, comunque la si intenda, non contribuisce in nulla a rendere migliori gli uomini, e quando ciò che vi può contribuire è conosciuto anche senza dimostrazione storica, ed anzi deve essere conosciuto senza di essa. La conoscenza storica che non ha alcun rapporto intimo, valido per ogni uomo, con tale miglioramento, fa parte di quelle cose adiaphora delle quali ognuno è libero di pensare ciò che gli piace per la sua edificazione.

contenuti in tale disposizione, (cosa che dev'essere lasciata interamente alla sua libera scelta), egli si fa buono o cattivo. Supposto che, per diventar buono o migliore, sia ancora necessaria una cooperazione soprannaturale, che può essere o semplicemente una diminuzione di ostacoli o anche un'assistenza positiva, l'uomo tuttavia deve prima rendersi degno di riceverla e accettare tale concorso (il che non è poco), cioè deve ammettere nella sua massima tale aumento positivo delle sue forze, giacchè solo per tale ammissione diventa possibile che il bene gli sia imputato ed egli sia riconosciuto come un uomo dabbene.

Or, com'è possibile che un uomo naturalmente cattivo si faccia buono? Ciò oltrepassa tutte le nostre idee; giacchè, come un albero cattivo può produrre frutti buoni? Ma poichè, secondo ciò che sopra abbiamo dovuto ammettere, un albero originariamente buono (considerato nella sua disposizione) ha prodotto frutti cattivi (1), e poichè la caduta dal bene nel male (se si riflette che il male deriva dalla libertà) non è più comprensibile di quel che lo sia il risollevamento dal male al bene, non si può allora negare la possibilità di tale risollevamento. Giacchè, nonostante tale caduta, risuona sempre con forza non diminuita nella nostra anima la voce del comando: noi dobbiamo diventar migliori; e, quindi, è necessario che noi ne abbiamo il potere, anche se ciò che possiamo fare dovesse essere, di per sè solo, insufficiente e ci rendesse solamente capaci di ricevere un soccorso superiore, per noi inesplicabile. Certamente si deve per questo supporre che sia rimasto in noi, in tutta la sua purezza, un germe di bene che non poteva essere sradicato o corrotto; e questo germe non può essere certamente l'amor di

(1) L'albero che è buono nella sua disposizione non è ancora buono in fatto; giacchè, se lo fosse, non potrebbe produrre frutti cattivi; solo quando l'uomo ha ammesso nella sua massima i motivi posti in lui per servire alla legge morale, egli è detto un uomo buono (l'albero è detto assolutamente un buon albero).

sè (1), il quale, adottato come principio di tutte le massime, è precisamente la sorgente di ogni male.

Il ristabilimento dell'originaria disposizione al bene in noi non è, dunque, l'acquisto d'un perduto motivo che c'inclini al bene, giacchè questo motivo, che consiste nel rispetto per la legge morale, noi non abbiamo mai potuto perderlo, e, sup-

---

(1) Le parole che possono ricevere due significati del tutto diversi impediscono spesso a lungo la convinzione che nasce dalle ragioni più evidenti. Come l'*amore* in generale, così anche l'amor di sè si può suddividere in amore di benevolenza e in amore di compiacenza (*benevolentiae et complacentiae*), i quali devono ambedue (è cosa evidente) essere ragionevoli. È cosa naturale ammettere il primo nella propria massima, (giacchè chi non desidera che tutto vada sempre bene per lui?). Ma esso non è ragionevole se non in quanto, da una parte, per quel che riguarda il fine, si sceglie soltanto ciò che può coesistere con la maggiore e la più duratura prosperità, e, d'altra parte, si fa scelta, per ciascuno degli elementi della felicità, dei mezzi più adatti. La ragione non ha qui altro ufficio se non quello di essere la serva dell'inclinazione naturale, e la massima che si adotta per questo fine non ha alcun rapporto con la moralità. Ma se si fa di tale massima un principio incondizionato del libero arbitrio, essa diventa la sorgente di una contraddizione incalcolabilmente grande contro la moralità. L'amore ragionevole di compiacenza verso noi stessi può essere inteso nel senso che noi ci compiaciamo delle massime suddette tendenti alla soddisfazione dell'inclinazione naturale, (in quanto questo scopo è raggiunto mediante l'osservanza di tali massime); e allora questo amore s'identifica come l'amore di benevolenza verso di sè; si è contenti di sè come un mercante, le cui speculazioni commerciali sono bene riuscite, si rallegra, per le massime adottate a questo proposito, di averci visto bene. Ma solo la massima dell'amor di sè nel senso di incondizionato compiacimento in noi stessi, (cioè indipendente da ogni considerazione di guadagno o di perdita come conseguenza dell'azione), potrebbe essere il principio interiore di una soddisfazione per noi possibile, a condizione, però, che le nostre massime si subordinino alla legge morale. Nessun uomo, al quale la moralità non sia indifferente, può trovar compiacimento verso se stesso, anzi può impedirsi di provare un amaro dispiacere verso se stesso, quando ha coscienza di aver seguìto delle massime che non s'accordano con la legge morale che si trova in lui. Si potrebbe chiamare l'amore di cui

posto pure che lo avessimo potuto, noi non lo riacquisteremmo mai più. Tale ristabilimento non è dunque se non la restaurazione della purezza del motivo, in quanto principio supremo di tutte le nostre massime, dopo la quale restaurazione tale motivo dev'essere accettato nel libero arbitrio non già unito ad altri motivi, o anche subordinato ad essi (alle inclinazioni) come se essi fossero le sue condizioni, ma in tutta la sua purezza, come un motivo di per sè sufficiente del libero arbitrio. Il bene originario nell'adempimento del proprio dovere consiste nella santità delle massime, e quindi nell'adempierlo semplicemente per dovere; e perciò l'uomo che accetta nella sua massima tale purezza, sebbene non sia ancora santo per tale solo fatto, (giacchè tra la massima e l'atto c'è ancora una grande distanza), nondimeno è sulla via di avvicinarsi alla

---

parliamo l'amore razionale di sè, perchè impedisce che altre cause di soddisfazione, tratte dalle conseguenze delle nostre azioni, si mescolino, (sotto il nome di felicità da procurarci mediante tali conseguenze), ai motivi del libero arbitrio. Ma poichè un tale atteggiamento denota il rispetto incondizionato per la legge, perchè si vuole, senza necessità, mediante l'espressione amore razionale di sè, che è amore morale solo a condizione di conservare la purezza dei motivi, rendere più difficile la chiara intelligenza del principio, giacchè, dicendo così, ci s'aggira in un circolo vizioso? (non si può, infatti, amar noi stessi se non in maniera morale, quando si ha coscienza di avere per massima quella di far del rispetto per la legge il motivo supremo del libero arbitrio). La felicità è per noi la prima cosa e quella che desideriamo incondizionatamente, conformemente alla nostra natura di esseri dipendenti dagli oggetti della sensibilità. Ma, conformemente alla nostra natura (se si vuole in generale chiamare natura ciò che ci è innato) di esseri dotati di ragione e di libertà, tale felicità, appunto, non solo non è la prima cosa, ma non è neanche oggetto incondizionato delle nostre massime; quest'oggetto incondizionato è il merito d'essere felice, cioè l'accordo di tutte le nostre massime con la legge morale. Che questa soltanto sia oggettivamente la condizione che permette al desiderio della felicità di accordarsi con la ragione legislatrice, è ciò in cui consiste ogni prescrizione morale, come il modo morale di pensare consiste nell'intenzione di desiderare la felicità soltanto condizionatamente.

santità in un progresso indefinito. Il proposito fermo e divenuto abituale di adempiere il proprio dovere si chiama anche virtù, dal punto di vista della legalità, considerata come carattere empirico della virtù (*virtus phaenomenon*). Questa virtù ha, dunque, come sua massima permanente quella di conformare i suoi atti alla legge; ma si è liberi di prendere dove si vuole i motivi di cui il libero arbitrio ha bisogno per raggiungere questo scopo. Quindi la virtù in questo senso è acquistata a poco a poco, ed è detta da alcuni una lunga abitudine (nell'osservanza della legge), per la quale l'uomo, mediante riforme graduali della sua condotta e rafforzamento delle sue massime, trapassa dalla tendenza al vizio ad una tendenza opposta. Per questa trasformazione non c'è bisogno d'un cambiamento di cuore, ma solo d'un cambiamento di costumi. L'uomo si trova virtuoso se si sente rafforzato in massime che gli fanno adempiere il suo dovere, benchè egli non lo adempia in base al principio supremo di tutte le massime, cioè per dovere; così l'intemperante ritorna alla temperanza per amor della salute, il bugiardo alla veracità per amor del suo onore, il disonesto all'onestà civile per amor della sua quiete o del suo interesse, ecc.; tutti questi si regolano sul principio tanto apprezzato della felicità. Ma, per diventare buono, non soltanto legalmente, ma anche moralmente (ossia gradito a Dio), cioè per diventare un uomo virtuoso dal punto di vista del carattere intelligibile (*virtus noumenon*), cioè un uomo che, se riconosce qualcosa come un dovere, non ha più bisogno d'altro motivo se non della rappresentazione del dovere stesso, non basta una riforma graduale finchè rimane impuro il fondamento delle massime, ma è necessaria una rivoluzione nell'intenzione dell'uomo, (è necessario, cioè, un passaggio alla massima della santità dell'intenzione); e, quindi, l'uomo può diventare un uomo nuovo soltanto per una specie di rigenerazione, simile ad una nuova creazione (*Evang. di S. Giov.*, III, 5; cfr. 1. *Mosè*, I, 2) e per un cambiamento di cuore.

Ma se l'uomo è corrotto sin nel fondamento delle sue massime, come può egli compiere questa rivoluzione con le sue proprie forze e ridiventare da se stesso un uomo dabbene? E tuttavia il dovere comanda di essere tale, benchè non ci comandi se non ciò che è per noi fattibile. Queste due cose non si possono conciliare se non dichiarando necessarie, e, quindi, anche possibili per l'uomo, la rivoluzione nel modo di pensare, e la riforma graduale nel modo di sentire, (che oppone ostacoli a tale rivoluzione). Il che significa che appena l'uomo, con una decisione unica e immutabile, cambia il principio supremo delle sue massime per il quale era un uomo cattivo (e si riveste così di un nuovo uomo) (*), egli diventa, per il nuovo principio che adotta e per il suo nuovo modo di pensare, un soggetto capace di bene, ma diventerà un uomo dabbene soltanto mediante uno sforzo e un divenire continui; cioè, egli può sperare, per la purezza del principio che ha adottato come massima suprema del suo libero arbitrio e per la fermezza di tale principio, di trovarsi sulla via buona (benchè stretta) di un progresso costante dal male al meglio. Essere su questa via, per Colui che penetra il fondamento intelligibile del cuore (cioè di tutte le massime del libero arbitrio), per il quale, quindi, tale infinità di progresso è un'unità, cioè per Dio, è la stessa cosa che essere realmente un uomo dabbene (a lui gradito); e, in questo senso, tale cambiamento può essere considerato come una rivoluzione; ma, per il giudizio degli uomini, che possono apprezzare se stessi e la forza delle loro massime soltanto in base al predominio che essi acquistano nel tempo sulla loro sensibilità, tale cambiamento non può essere considerato se non come uno sforzo sempre incessante verso il meglio, e, quindi, come una graduale riforma della tendenza al male in quanto maniera perversa di pensare.

Da ciò segue che l'educazione morale dell'uomo non deve incominciare col miglioramento dei costumi, ma col cambia-

(*) Cfr. *Epist. agli Efesini*, IV, 24 (N. d. T.).

mento della maniera di pensare e con la fondazione di un carattere; benchè di solito si proceda diversamente e si combatta contro singoli vizi, lasciandone però intatta la radice universale. Or, anche l'uomo più limitato è capace di sentire, per un'azione conforme al dovere, un rispetto tanto maggiore quanto più egli la sottrae nel suo pensiero ad altri motivi che avrebbero potuto esercitare influsso, mediante l'amor di sè, sulla massima dell'azione; e perfino i fanciulli sono capaci di scoprire anche la più piccola traccia di mescolanza di motivi impuri, giacchè, allora, l'azione perde per essi istantaneamente ogni valore morale. Questa disposizione al bene si può coltivarla incomparabilmente e farla passare a poco a poco nella loro maniera di pensare presso gli alunni a cui si insegna la morale, citando loro l'esempio degli uomini virtuosi, (per quel che riguarda la loro conformità alla legge), e facendo loro giudicare dell'impurità di parecchie massime in base ai motivi reali delle loro azioni; di modo che il dovere incomincia, semplicemente di per se stesso, ad acquistare un peso considerevole nei loro cuori. Ma insegnare ad ammirare certe azioni virtuose, qualunque sia l'abnegazione che abbiano potuto costare, non è ancora dare all'alunno la giusta disposizione d'animo ch'egli deve avere dinanzi al bene morale. Giacchè, per quanto virtuoso sia un uomo, egli non fa che il suo dovere, adempiendo tutto il bene che può fare; ma fare il proprio dovere non è altro che fare ciò che è nell'ordine morale comune, e, quindi, non è cosa che merita di essere ammirata (*). Questa ammirazione è piuttosto un abbassamento di tono del nostro sentimento per il dovere, poichè significa considerare l'obbedienza al dovere come qualcosa di straordinario e di meritorio.

Ma c'è una cosa nella nostra anima, che, se la guardiamo come si deve, non possiamo cessare di considerare con la massima ammirazione e per la quale l'ammirazione è non solo legittima ma anche confortante per l'anima, ed essa è, in gene-

(*) Cfr. Luca, XVII, 10 (N. d. T.).

rale, la disposizione morale originaria che si trova in noi. Che è (ci si può chiedere) quella cosa in noi, dalla quale noi, esseri costantemente dipendenti dalla natura per tanti bisogni, siamo tuttavia elevati al di sopra di tali bisogni all'idea di una originaria disposizione (in noi), sino al punto da considerarli tutti quanti come nulla e da ritenere noi stessi indegni dell'esistenza, se, per soddisfare tali bisogni, unico godimento che tuttavia ci rende desiderabile la vita, dovessimo andar contro una legge mediante la quale la nostra ragione comanda potentemente, senza tuttavia promettere e senza minacciar nulla a proposito di tale comando? L'importanza di questa questione dev'essere profondamente sentita da ogni uomo della più comune capacità, che sia stato prima istruito della santità inclusa nell'idea del dovere, ma che non si eleva sino all'esame del concetto di libertà, il quale deriva soltanto da questa legge (1); ed anche l'incomprensibilità di questa disposizione che proclama un'origine divina deve influire sull'anima sino all'entusiasmo e darle la forza per i sacrifizi che le possono essere imposti dal rispetto per il suo dovere. Eccitare spesso tale sentimento della sublimità della nostra destinazione morale è il mezzo migliore per risvegliare i sentimenti morali, perchè tale mezzo si oppone

---

(1) Che il concetto della libertà della volontà non preceda la coscienza della legge morale in noi, ma sia concluso soltanto dalla determinabilità della nostra volontà da parte di tale legge in quanto è un comando incondizionato, è cosa di cui ci si può presto convincere chiedendoci se abbiamo coscienza, in modo certo e immediato, di possedere una facoltà che ci permetta di vincere, mediante un fermo proposito, qualunque motivo, per quanto forte, che ci spinga alla trasgressione (*Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro*) (*). Ognuno deve confessare di non sapere, se, presentandosi tale caso, egli verrebbe meno al suo proposito. E, tuttavia, il dovere gli comanda

(*) Falaride, tiranno di Agrigento, si fece fare, a scopo di tortura, dallo scultore ateniese Perillo un toro di bronzo col ventre vuoto, il quale s'infocava quando, sotto, vi si accendeva il fuoco. La citazione è presa da Giovenale, *Sat.*, III, 8, 81 e seg. (N. d. T.).

direttamente alla tendenza innata a invertire i motivi nelle massime del nostro libero arbitrio, affinchè, nel rispetto incondizionato per la legge, condizione suprema di tutte le massime da adottare, sia ristabilito l'ordine morale originario dei motivi, e sia così restaurata nella sua purezza, nel cuore umano, la disposizione al bene.

Ma a tale ristabilimento mediante le nostre proprie forze non si oppone forse direttamente la tesi dell'innata perversità dell'uomo, che lo rende incapace di qualsiasi bene? Senza dubbio, essa vi si oppone, per quanto riguarda la concepibilità, cioè la nostra comprensione della possibilità di un tale

---

incondizionatamente: tu devi rimanere fedele alla legge; e da ciò egli conclude a buon diritto che deve anche poter agire così, e che la sua volontà è, quindi, libera. Coloro che dànno ad intendere che questa proprietà impenetrabile sia del tutto comprensibile creano un'illusione con la parola determinismo, (cioè con la tesi della determinazione della volontà da parte di ragioni interne sufficienti), come se la difficoltà consistesse nel conciliare il determinismo con la libertà, cosa a cui nessuno pensa; ma in qual modo il predeterminismo, secondo il quale le azioni volotarie, in quanto avvenimenti di fatto, hanno le loro ragioni sufficienti nel tempo anteriore, (il quale, insieme con ciò che in sè contiene, non è più in nostro potere), possa coesistere con la libertà, secondo la quale tanto l'azione quanto il suo contrario, l'astensione, sono, nel momento in cui avvengono, in potere del soggetto: questa è la cosa che si vuol sapere e che non si saprà mai.

(†) Non c'è alcuna difficoltà nel conciliare il concetto della libertà con l'idea di Dio, in quanto Essere necessario: perchè la libertà non consiste nella contingenza dell'azione (nel fatto che l'azione non è determinata da alcun motivo), cioè nell'indeterminismo, (o nel fatto che a Dio dovrebbe essere ugualmente possibile fare il bene o il male per poter chiamar libera la sua azione), ma nell'assoluta spontaneità, la quale soltanto è in pericolo col predeterminismo, giacchè, per esso, il motivo determinante dell'azione è nel tempo antecedente, e quindi l'azione non è più attualmente in mio potere, ma nella mano della natura, ed io sono da tale motivo irresistibilmente determinato; ma, poichè in Dio non si può concepire alcuna successione di tempo, questa difficoltà cade via da sè.

ristabilimento, così come essa si oppone alla comprensibilità di tutto ciò che, da una parte, dev'essere rappresentato come un avvenimento di fatto nel tempo (come un cambiamento) e, in quanto tale, come necessario secondo le leggi della natura, mentre, d'altra parte, il suo contrario, dev'essere nello stesso tempo pensato come possibile, sotto il regno di leggi morali, mediante la libertà; ma essa non si oppone alla possibilità di tale ristabilimento stesso. Giacchè, se la legge morale ci comanda: « voi dovete ora essere uomini migliori », ne segue inevitabilmente che noi ne dobbiamo anche avere il potere. L'idea del male innato non ha alcun uso nella dommatica morale; perchè le prescrizioni di questa dommatica contengono, appunto, i medesimi doveri e conservano la medesima forza obbligatoria, vi sia o non vi sia in noi una tendenza innata alla trasgressione. Tale idea ha un'importanza maggiore nell'ascetica morale, ma in essa non significa altro se non che noi, nell'educazione morale della nostra innata disposizione morale al bene, non possiamo partire da uno stato a noi naturale d'innocenza, ma dobbiamo partire dal presupposto d'una malignità del libero arbitrio nell'accettazione di massime contrarie alla disposizione morale originaria, e, poichè la tendenza a ciò è inestirpabile, dobbiamo reagire incessantemente contro di essa. Or, poichè ciò conduce semplicemente ad un progresso indefinito dal male al meglio, ne segue che la trasformazione dell'intenzione di un uomo cattivo nell'intenzione che fa di lui un uomo dabbene deve consistere nel cambiamento del principio interno supremo dell'accettazione di tutte le nostre massime in un principio conforme alla legge morale, in quanto questo nuovo principio (il cuor nuovo) è oramai immutabile. L'uomo non può, è vero, arrivare naturalmente alla convinzione di un tal cambiamento, nè per coscienza immediata che ne abbia, nè per prova tratta dal tenore di vita che ha condotto sin'allora, perchè la profondità del suo cuore (il principio soggettivo supremo delle sue massime) è a lui stesso impenetrabile; ma egli deve potere sperare di arrivare con le proprie

forze alla via che vi conduce e che gli è mostrata da un'intenzione radicalmente migliorata: giacchè egli deve diventare un uomo dabbene, ma può essere giudicato moralmente buono solo in base a ciò che gli può essere imputato come sua opera propria.

Contro questa pretesa di perfezionamento per opera propria, la ragione, per natura infingarda nel lavoro morale, col pretesto della sua impotenza naturale, invoca ogni specie d'idee religiose impure (tra le altre quella che Dio stesso faccia del principio della felicità la condizione suprema dei suoi comandi). Or si possono ridurre tutte le religioni a due: la religione che mira ad ottenere favori (religione di semplice culto); e la religione morale, cioè la religione della buona condotta. Nella prima, l'uomo si lusinga o che Dio lo possa rendere eternamente felice (mediante la remissione delle sue colpe), senza che egli abbia bisogno di diventar migliore; o, se questa ipotesi non gli sembra possibile, che Dio possa renderlo migliore, senza che per questo egli abbia da fare altro se non pregarnelo; e poichè pregare, dinanzi ad un Essere che vede tutto, non è altro che desiderare, l'uomo non avrebbe propriamente nulla da fare: giacchè, se bastasse il semplice desiderio, ogni uomo sarebbe buono. Ma nella religione morale, (e di tutte le religioni pubbliche che ci sono mai state, l'unica che meriti tale titolo è la religione cristiana), è un principio fondamentale che ognuno deve fare tutto ciò che dipende da lui per diventar migliore, e che solo se l'uomo non ha sotterrato il talento che gli è stato affidato (*Luca*, XIX, 12-16), solo se ha utilizzato per diventar migliore la disposizione originaria al bene, egli può sperare che ciò che non è in suo potere sarà completato da una cooperazione superiore. Non è neanche assolutamente necessario che l'uomo sappia in che cosa consiste tale cooperazione; forse anche è inevitabile che, se la maniera in cui essa avviene è stata rivelata in una certa epoca, altri uomini in un'altra epoca se ne facciano un altro concetto, ed invero con piena sincerità.

Ma, allora, ha piena validità anche il principio: « Non è essenziale e quindi non è necessario per alcuno sapere ciò che Dio fa o ha fatto per la sua salvezza », ma sapere ciò che egli stesso deve fare, per diventare degno di tale assistenza.

† Questa osservazione generale è la prima delle quattro, delle quali una è annessa a ciascuna parte di quest'opera, e le quali potrebbero portare i titoli seguenti: 1° degli effetti della grazia; 2° dei miracoli; 3° dei misteri; 4° dei mezzi della grazia. Esse sono, per dir così, parerga della religione dentro i limiti della pura ragione, perchè non ne fanno parte, ma tuttavia vi si ricollegano. La ragione, nella coscienza della sua impotenza a soddisfare le sue esigenze morali, si estende sino a certe idee trascendenti, che potrebbero compensare tale suo difetto, senza tuttavia appropriarsele come un'estensione del campo che le appartiene. Essa non contesta nè la possibilità, nè la realtà degli oggetti di tali idee, ma può soltanto ammetterli nelle sue massime che riguardano il pensiero o l'azione. Essa, anzi, è sicura che se, nell'impenetrabile campo del soprannaturale, c'è ancora qualche cosa di più di quel che essa possa comprendere, ma che sia necessaria per supplire alla sua impotenza morale, questa cosa, pur essendole ignota, gioverà alla sua buona volontà, e ne è sicura con una fede che si potrebbe chiamare riflettente, (riflettente, cioè, sulla possibilità di tale cosa), perchè la fede dommatica, che pretende di essere una scienza, sembra alla ragione insincera o presuntuosa; eliminare, infatti, le difficoltà che si oppongono a ciò che è certo di per se stesso (dal punto di vista pratico) è, se esse riguardano questioni trascendenti, semplicemente una cosa accessoria (*Parergon*). Per quel che riguarda il danno che queste idee, per quanto moralmente trascendenti, arrecano alla religione, quando noi ve le vogliamo introdurre, esso si manifesta negli effetti di tale introduzione che sono, secondo l'ordine delle quattro classi suddette: 1° la pretesa esperienza interna (effetti della grazia) o il fanatismo; 2° la cosidetta esperienza esterna (miracoli), o la superstizione; 3° la supposta illuminazione straordinaria del-

l'intelletto nei riguardi del soprannaturale (misteri), o l'illuminismo, illusione di adepti; 4° i tentativi osati di agire sul soprannaturale (mezzi della grazia) o la taumaturgia, puri traviamenti di una ragione che esce fuori dei suoi limiti e, anzi, con una intenzione che pretende di essere morale (gradita a Dio). Per quanto, poi, riguarda in particolare l'Osservazione generale che chiude la prima parte di quest'opera, la speranza che gli effetti della grazia rispondano al nostro appello fa parte della categoria di tali traviamenti e non può essere accolta nelle massime della ragione, se la ragione rimane dentro i suoi limiti; e la stessa cosa si deve dire, in generale, di tutto ciò che è soprannaturale, perchè dinanzi al soprannaturale, appunto, cessa ogni uso della ragione. È, infatti, impossibile teoreticamente indicare i caratteri per i quali essi possono essere riconosciuti come tali, (cioè come effetti della grazia e non come effetti interni della natura), perchè il nostro uso del concetto di causa e di effetto non può essere esteso al di là degli oggetti dell'esperienza, e quindi al di là della Natura; e, d'altra parte, il presupposto di un uso pratico di quest'idea è del tutto contraddittorio. Giacchè, per essere usata, essa presupporrebbe una regola del bene che noi stessi dovremmo fare, (da un certo punto di vista), per ottenere qualche cosa; mentre, aspettare un effetto della grazia significa proprio il contrario, cioè che il bene (il bene morale) non è opera nostra, ma opera di un altro essere, e che noi, quindi, ce lo possiamo acquistare soltanto con l'inazione, il che è contraddittorio. Noi possiamo, quindi, ammettere gli effetti della grazia come qualcosa di incomprensibile, ma senza accoglierli nelle nostre massime, nè per un uso teoretico, nè per un uso pratico.

SECONDA PARTE

DELLA LOTTA DEL BUON PRINCIPIO COL CATTIVO PER IL DOMINIO SULL'UOMO

Per diventare un uomo moralmente buono non basta semplicemente lasciar sviluppare senz'ostacoli il germe di bene che si trova nella nostra natura, ma è necessario, inoltre, lottare contro una causa di male che si oppone a tal germe e che si trova parimenti dentro di noi; ciò, tra tutti i moralisti dell'antichità, hanno voluto farci conoscere gli Stoici in particolare, mediante la loro parola d'ordine: virtù, che significa (tanto in greco quanto in latino) coraggio e valore e suppone, quindi, un nemico. In questo senso, il termine virtù è un nome magnifico, a cui non possono nuocere nè l'abuso vanaglorioso che spesso se ne è fatto, nè le beffe con le quali si è deriso, (alla stessa maniera come si è fatto recentemente col termine « lumi », *Aufklärung*). Esortare, infatti, a mostrar coraggio è già per metà ispirarne; invece, la pigra e pusillanime maniera di pensare, per la quale si diffida interamente di se stessi e si sta ad aspettare un aiuto estraneo (in morale e in religione), infiacchisce tutte le forze dell'uomo e lo rende indegno di tale aiuto.

Ma quei valorosi uomini non riconobbero il loro vero nemico, che non si deve ricercare nelle inclinazioni naturali, semplice-

mente indisciplinate, e che si mostrano apertamente senza veli alla coscienza di ciascuno, ma è un nemico, per così dire, invisibile, che si nasconde dietro la ragione, ed è per questo, tanto più pericoloso. Essi ricorsero alla sapienza contro la stoltezza, che ha il solo torto di farsi illudere incautamente dalle inclinazioni, invece d'invocarla contro la perversità (del cuore umano) che, mediante principii corruttori dell'anima, rovina di nascosto l'intenzione (1).

Le inclinazioni naturali, considerate in se stesse, sono buone, cioè non sono da rigettare, ed è non solo inutile, ma anche dannoso e biasimevole volerle estirpare; ci si deve piuttosto limitare a domarle, affinchè non si urtino tra loro, ma siano portate ad accordarsi in un tutto, che è detto felicità. E la ragione, a cui spetta questo còmpito, si chiama

---

(1) Questi filosofi traevano il loro principio morale universale dalla dignità della natura umana, dalla libertà (in quanto indipendenza dal dominio delle inclinazioni); essi non potevano, del resto, dare alla morale un fondamento migliore e più nobile. Quanto alle leggi morali, essi le attingevano immediatamente dalla ragione, la quale soltanto, secondo la loro dottrina, era capace di dare leggi e di comandare assolutamente per mezzo di esse; e così, oggettivamente, per quanto riguarda la regola, come anche soggettivamente, per quanto si riferisce ai motivi, purchè si attribuisca all'uomo un volontà incorrotta di adottare senz'esitazione tali leggi nelle sue massime, tutto si presentava assai bene. Ma appunto in tale presupposto consisteva l'errore. Infatti, per quanto presto noi rivolgiamo la nostra attenzione sul nostro stato morale, troviamo sempre che esso non è più *res integra*, ma dobbiamo sempre incominciare con lo spossessare il male dal posto che si è già fatto in noi (ma che non si sarebbe potuto fare, se noi non lo avessimo accolto nella nostra massima); cioè, il primo vero bene che l'uomo può fare è di liberarsi dal male, che non si deve cercare nelle inclinazioni, ma nella massima perversa e, quindi, nella libertà stessa. Le inclinazioni rendono semplicemente più difficile l'attuazione delle massime buone ad esse contrarie; mentre, invece, il vero male consiste nel non volere resistere alle inclinazioni quando esse incitano alla trasgressione, e questa intenzione è propriamente il vero nemico. Le inclinazioni (siano buone o cattive) sono soltanto avversari dei principii in generale, e, in questo senso, quel nobile fondamento, che gli Stoici assegnavano alla moralità,

prudenza. Soltanto ciò che è moralmente contrario alla legge è cattivo in sè, assolutamente rigettabile, e deve essere estirpato; e la ragione che ce lo insegna, specialmente se lo mette in pratica, merita essa sola il nome di sapienza; in confronto con essa, il vizio può anche essere detto stoltezza, ma solo quando la ragione si sente abbastanza forte per disprezzarlo (con tutte le sue attrattive), e non semplicemente per odiarlo come un essere temibile, e per armarsi contro di lui.

Quando, dunque, lo Stoico considerava il combattimento morale, sostenuto dall'uomo, semplicemente come una lotta contro le sue inclinazioni (in sè innocenti), in quanto esse, essendo degli ostacoli all'adempimento del dovere, devono essere vinte, egli, poichè non ammetteva alcun principio particolare e positivo (cattivo in sè), non poteva riporre la causa della trasgressione se non nella negligenza a combattere le inclinazioni; ma, poichè questa negligenza stessa è un atto contrario al dovere (una trasgressione), e non un semplice difetto naturale, e poichè la causa di tale negligenza non può essere cercata alla sua volta (senza cadere in un circolo vizioso) nelle inclinazioni, ma soltanto in ciò che determina la volontà come libero arbitrio, (cioè nel primo principio interno delle massime

---

è vantaggioso come esercizio preparatorio, (come disciplina delle inclinazioni in generale), tendente a rendere docile il soggetto alla guida dei principii. Ma, poichè questi principii devono essere principii specifici del bene morale, e tali essi non sono in quanto massime, si deve supporre, inoltre, nel soggetto, un altro loro avversario col quale la virtù deve combattere; altrimenti, tutte le virtù sarebbero, non già è vero, splendidi *vizi*, come vuole un padre della Chiesa (*), ma, tuttavia, splendide miserie; perchè, pur riuscendo spesso a domare la sedizione, non riescono mai a vincere e a sterminare il sedizioso stesso.

(*) S. Agostino, al quale la tradizione attribuisce il motto, non riscontrabile negli scritti a noi pervenuti, ma corrispondente ad una tendenza del suo pensiero: *virtutes gentium splendida vitia* (N. d. T.).

che sono d'accordo con le inclinazioni), si può allora comprendere facilmente come dei filosofi, ai quali un principio di spiegazione [del male] che rimane eternamente avvolto nelle tenebre (1), per quanto indispensabile, riesce sgradito, abbiano potuto disconoscere il vero avversario del bene, pur credendo di combatterlo.

Non ci si deve dunque stupire che un Apostolo (*) ci rappresenti come uno spirito cattivo esistente fuori di noi questo nemico invisibile, corruttore dei principii, che noi possiamo conoscere soltanto mediante i suoi effetti su di noi. « Noi non dobbiamo combattere, egli dice, contro la carne e il sangue (cioè le inclinazioni naturali), ma contro i principi e le potenze, contro gli spiriti malvagi ». Adoperando questo termine, non sembra che l'apostolo intenda estendere la nostra conoscenza al di là del mondo sensibile, ma soltanto rendere intuitivo per l'uso pratico il concetto d'una cosa per noi impenetrabile; perchè, del resto, riguardo a tale uso pratico, è per noi la stessa cosa porre il tentatore semplicemente in noi stessi, o porlo fuori di noi, giacchè, nell'ultimo caso, noi non siamo meno colpevoli che nel primo, in quanto noi non sa-

---

(1) È un'ipotesi comunissima della filosofia morale che l'esistenza del male morale nell'uomo si possa facilmente spiegare, da un lato, mediante la forza dei motivi della sensibilità, e, dall'altro, mediante l'impotenza del motivo della ragione, (che è il rispetto per la legge), cioè, per debolezza. Ma, allora, anche il bene morale inerente all'uomo (nella sua disposizione morale originaria) si dovrebbe potere spiegare ancor più facilmente. Or, il potere che la ragione possiede di dominare, mediante la semplice idea d'una legge, tutti i motivi che si oppongano a tale legge è assolutamente inesplicabile; e, quindi, è pure incomprensibile come mai i motivi della sensibilità possano dominare una ragione che comanda con tanta autorità. Se, infatti, tutti si comportassero secondo le prescrizioni della legge, si direbbe che tutto avviene secondo l'ordine naturale, e a nessuno verrebbe in mente di cercarne semplicemente la causa.

(*) Paolo, *Epist. agli Efesini*, VI, 11. L'esortazione che segue v. 13-17, conferma la verità dell'interpretazione di Kant (N. d. T.).

remmo stati sedotti dallo spirito malvagio, se non fossimo stati segretamente d'accordo con lui (1). Divideremo in due sezioni l'esame dell'argomento di cui ci occupiamo.

PRIMA SEZIONE

DEL DIRITTO DEL BUON PRINCIPIO AL DOMINIO SULL'UOMO

a) Idea personificata del buon principio.

La sola cosa che possa fare di un mondo l'oggetto del decreto divino e il fine della creazione, è l'umanità (l'essere razionale in generale del mondo) in tutta la sua perfezione morale, della quale, come sua condizione suprema, la felicità è la conseguenza immediata, nella volontà dell'Essere supremo. Quest'uomo, il solo che è gradito a Dio, «è in lui fin dall'eternità»; l'idea di lui deriva dall'essere stesso di Dio; egli non è, in questo senso, una cosa creata, ma il suo Figlio unigenito; «il Verbo (il *Fiat!*) per mezzo del quale tutte le

(1) È un carattere particolare della morale cristiana quello di rappresentare il bene morale distinto dal male morale, non come il cielo è distinto dalla terra, ma come il cielo è distinto dall'inferno; questa rappresentazione, benchè figurata, e, in quanto tale, disgustosa, è, nondimeno, nel suo significato, filosoficamente giusta. Essa serve, infatti, ad impedire che il bene e il male, il regno della luce e il regno delle tenebre, siano pensati come confinanti l'uno con l'altro e come confondentisi l'uno nell'altro per piccoli gradi successivi; e li fa, invece, concepire come separati l'uno dall'altro da un abisso incommensurabile. La completa eterogeneità dei principii, che possono farci essere sudditi dell'uno o dell'altro di questi due regni, e, insieme, il pericolo connesso con l'immaginazione di una stretta parentela delle proprietà che qualificano l'uomo per l'uno o per altro di tali regni, giustificano tale modo di rappresentazione, il quale, nonostante ciò che ha di orribile, è, nello stesso tempo, sublime.

altre cose esistono, e senza del quale nulla esisterebbe di ciò che è stato fatto» (*) (giacchè in vista di lui, cioè dell'essere razionale nel mondo, come lo si può pensare in base alla sua destinazione morale, tutte le cose sono state fatte). «Egli è il riflesso della sua gloria» (**). «In lui Dio ha amato il mondo» (***). e solo in lui, e mediante l'adozione delle sue intenzioni noi possiamo sperare «di diventare figli di Dio» (****); ecc.

E l e v a r c i a questo ideale di perfezione morale, cioè al prototipo dell'intenzione morale in tutta la sua purezza è il dovere universale di noi uomini, e a ciò quest'idea stessa, che ci è data dalla ragione come uno scopo da raggiungere, ci può dare la forza necessaria. Or, appunto perchè non siamo gli autori di quest'idea, ma essa ha preso posto nell'uomo senza che noi comprendiamo come la natura umana abbia semplicemente potuto essere capace di riceverla, si può dire meglio che quel prototipo è d i s c e s o dal cielo sino a noi, che ha assunto l'umanità, (giacchè è meno possibile rappresentarci come l'uomo, *cattivo*, per natura, possa da sè liberarsi dal male ed e l e v a r s i sino all'ideale della santità, anzichè concepire che questo ideale assuma l'u m a n i t à [la quale non è cattiva di per sè] e si a b b a s s i sino ad essa). Quest'unione con noi può dunque essere considerata come uno stato di u m i l i a z i o n e del Figlio di Dio (*****), se noi ci rappresentiamo quest'uomo dalle intenzioni divine come un nostro modello, il quale, sebbene sia santo da parte sua, e, quindi, in quanto tale, non sia condannato a sopportare dolori, tuttavia, accetta di soffrirli nella

(*) Cfr. *Evang. di Giov.*, I, 1 e seg. (N. d. T.).
(**) *Epist. agli Ebrei*, I, 3 (N. d. T.).
(***) *I Epist. di S. Giov.*, IV, 10 (N. d. T.).
(****) *Evang. di Giov.*, I, 12 (N. d. T.).
(*****) La cristologia dommatica, fondandosi sull'*Epist. ai Filippesi*, II, 6 e seg., distingue due «stati» del Figlio di Dio, lo stato di umiliazione e lo stato di esaltazione (*status exinanitionis*, *status exaltationis*) (N. d. T.).

massima misura per promuovere il bene del mondo; mentre l'uomo, che non è mai libero da colpa, anche quando anch'egli ha adottato questa stessa intenzione, può considerare come meritati da lui i dolori che, per qualsiasi via, lo possono colpire, e, quindi, si deve ritenere indegno dell'unione della sua intenzione con una tale Idea, sebbene essa gli serva da modello.

L'ideale dell'umanità gradita a Dio, (e, quindi, l'ideale di una perfezione morale tale quale è possibile ad un essere del mondo dipendente da bisogni e da inclinazioni), noi non potremmo concepirlo se non mediante l'Idea di un uomo, pronto, non solo ad adempiere tutti i doveri umani e, insieme, a diffondere intorno a sè, nella massima misura, il bene con la sua dottrina e col suo esempio, ma anche disposto, sebbene tentato dai più grandi adescamenti, a subire tutti i dolori, sino alla morte più ignominiosa, per il bene del mondo, e anche per il bene dei suoi nemici. Giacchè l'uomo non si può fare un'idea del grado e dell'intensità della forza che è propria dell'intenzione morale, se non in quanto egli se la rappresenta in lotta con degli ostacoli e trionfante, ciò nonostante, in mezzo ai più grandi assalti.

Nella fede pratica in questo figlio di Dio, (in quanto vien rappresentato come se avesse assunto la natura umana), l'uomo può sperare di rendersi gradito a Dio (e per tal modo di godere anche della beatitudine); cioè l'uomo che ha coscienza di avere un'intenzione morale tale che gli sia possibile credere e possedere in sè una fiducia ben fondata di rimanere, in mezzo a tentazioni e a sofferenze simili, (che sono la pietra di paragone di quella Idea), immutabilmente attaccato a tale modello dell'umanità e fedele a seguire il suo esempio, quest'uomo e questo soltanto ha il diritto di ritenersi un oggetto non indegno della compiacenza divina.

b) Realtà obbiettiva di quest'idea.

Dal punto di vista pratico, quest'Idea ha la sua realtà completamente in se stessa. Perchè essa ha il suo fondamento nella nostra ragione moralmente legislatrice. Il nostro dovere è di conformarci ad essa, e quindi dobbiamo anche poterlo fare. Se si dovesse antecedentemente dimostrare la possibilità di essere un uomo conforme a tale modello, cosa assolutamente necessaria quando si tratta dei concetti riguardanti la natura, (per non correre il rischio di essere trattenuti da concetti vuoti), dovremmo parimenti esitare ad accordare alla legge morale il diritto di essere un principio incondizionato e tuttavia sufficiente di determinazione del nostro libero arbitrio; giacchè, come sia possibile che la semplice idea di una conformità alla legge in generale possa essere per il libero arbitrio un motivo più potente che tutti i motivi immaginabili, tratti dalla considerazione dei vantaggi, è cosa che non può essere dimostrata dalla ragione, nè essere comprovata con esempi tratti dall'esperienza; perchè, per quanto riguarda la prima di queste due impossibilità, la legge comanda incondizionatamente, e, per quanto riguarda la seconda, anche se non ci fosse stato mai un uomo che avesse prestato a questa legge un'obbedienza incondizionata, la necessità obbiettiva di essere un tale uomo rimane, tuttavia, intatta ed è di per se stessa evidente. Non c'è bisogno, quindi, di nessun esempio tratto dall'esperienza per farci un modello dell'Idea di un uomo moralmente gradito a Dio; essa ha il suo fondamento, già come tale, nella nostra ragione. Ma chi, per riconoscere un uomo come un esempio da seguire, perfettamente conforme a tale idea, esige qualcosa di più di quel che vede, cioè qualche cosa di più che una vita completamente irriprovevole, anzi tanto meritoria quanto lo si può pretendere; chi, come motivo di credibilità, esige, inoltre, miracoli che dovrebbero essere stati compiuti da lui o per lui, costui confessa, insieme, in tal modo la sua incredulità morale, cioè la sua

mancanza di fede nella virtù, che non può essere sostituita da alcuna fede fondata sulla prova dei miracoli (la quale sarebbe una fede puramente storica); giacchè ha valore morale soltanto la fede nella validità pratica di tale Idea che ha il suo fondamento nella nostra ragione, (questa fede soltanto, in ogni caso, può confermare i miracoli, in quanto tali, che potrebbero derivare dal buon principio, ma non può ricevere da essi la sua conferma).

Appunto per questa ragione dev'esser possibile un'esperienza in cui sia dato l'esempio di un tale uomo (almeno nella misura in cui si possono aspettare ed esigere prove dell'intenzione morale interna da un'esperienza esterna in generale); giacchè, secondo la legge, ogni uomo dovrebbe, in linea di diritto, presentare in sè un esempio di tale Idea; ma il modello originale ne rimane sempre soltanto nella ragione; perchè nessun esempio dato dall'esperienza esterna può esserle adeguato, in quanto questa esperienza non rivela l'intimo dell'intenzione, ma permette soltanto di scoprirlo come conclusione di un ragionamento, ma non con una certezza rigorosa (anzi, neanche la stessa esperienza interna dell'uomo su lui stesso gli permette di penetrare la profondità del suo cuore sino al punto di poter acquistare, mediante l'osservazione di se stesso, una conoscenza del tutto sicura del principio delle massime che egli professa, e della loro purezza e fermezza).

Se, dunque, in una certa epoca, un tale uomo d'una disposizione morale veramente divina fosse, per dir così, disceso dal cielo sulla terra, e avesse offerto, per la sua vita, per la sua dottrina e per i suoi dolori, l'esempio di un uomo gradito a Dio, nella misura in cui lo si può esigere da un'esperienza esterna (poichè, in realtà, il modello originale di un tale uomo non si può mai cercare altrove se non nella nostra ragione); se egli avesse, per mezzo di tutto ciò, apportato nel mondo un bene morale incomparabilmente grande, mediante una rivoluzione da lui compiuta nel genere umano, noi non avremmo tuttavia alcuna ragione di ammettere ch'egli fosse

altra cosa che un uomo generato naturalmente, (giacchè anche l'uomo così generato si sente obbligato a dare un tale esempio), sebbene con ciò non si neghi assolutamente che un tale uomo abbia anche potuto essere generato in modo soprannaturale. Dal punto di vista pratico, infatti, quest'ultima ipotesi non ci potrebbe recare alcun vantaggio; perchè il modello originale che noi diamo come fondamento ad una tale apparizione, deve sempre essere cercato in noi stessi (che pur siamo uomini naturali), e l'esistenza di tale modello originale nell'anima umana è già abbastanza incomprensibile di per sè perchè si abbia bisogno di ammettere, oltre la sua origine soprannaturale, anche la sua ipostatizzazione in un uomo particolare. Elevare un tale essere santo al disopra di tutta la fragilità della natura umana sarebbe piuttosto opporsi, per quel che ne possiamo giudicare, all'applicazione pratica dell'idea che ce ne facciamo per la nostra imitazione. Giacchè, nonostante che la natura di un tale uomo gradito a Dio fosse concepita come una natura umana sino al punto che egli fosse sottoposto ai medesimi bisogni e, quindi, ai medesimi dolori, alle medesime inclinazioni e, quindi, alle medesime tentazioni a trasgredire la legge che noi, tuttavia, in quanto la sua natura fosse pensata sopraumana sino al punto che egli possedesse una purezza inalterabile di volontà, non già acquisita, ma innata, la quale gli rendesse assolutamente impossibile qualunque trasgressione, ci sarebbe allora di nuovo, per tale fatto, una distanza così infinitamente grande tra lui e gli uomini naturali, quali noi siamo, che tale uomo divino non potrebbe più servirci da esempio. L'uomo semplicemente naturale potrebbe dire: mi si dia una volontà perfettamente santa, e ogni tentazione a far male verrebbe meno da se stessa in me; mi si dia la certezza interiore più completa che dopo una breve vita terrena io (a causa di tale santità) diventerò subito partecipe di tutta l'eterna gloria del regno dei cieli; e allora sopporterò, non solo con rassegnazione, ma anche con gioia, tutti i dolori, per quanto gravi possano essere, sino alla morte più ignominiosa, poichè ne ho dinanzi ai miei occhi

l'esito glorioso e vicino. Certamente, il pensiero che quell'uomo divino era realmente in possesso sin dall'eternità di tale maestà e di tale beatitudine (senza che egli avesse bisogno di meritarsele mediante tali dolori); il pensiero che egli se ne privò volontariamente per il bene di creature del tutto indegne, e perfino per il bene dei suoi nemici, allo scopo di salvarli dalla dannazione eterna, non può non suscitare nella nostra anima dei sentimenti di ammirazione, di amore e di gratitudine verso di lui; si potrebbe anche ugualmente presentarci l'Idea di una condotta conforme a una regola così perfetta di moralità come una prescrizione assolutamente valida da seguire, ma tale uomo divino non potrebbe mai esserci presentato come un esempio da imitare, e, quindi, neanche come una prova della realizzabilità e della raggiungibilità da parte nostra di un bene morale così puro e così sublime (1).

---

(1) È certamente un segno della limitazione della ragione umana, inseparabile da essa, che noi non possiamo concepire per gli atti d'una persona un valore morale d'importanza, senza rappresentarci nello stesso tempo tale persona, o la sua manifestazione, in una maniera umana, benchè con ciò non vogliamo affermare che in sè (κατ' ἀλήθειαν) la cosa sia così come ce la rappresentiamo; perchè non abbiamo bisogno, per renderci comprensibili certe maniere d'essere soprasensibili, di certe analogie con gli esseri della natura. Così un poeta filosofo attribuisce all'uomo, in quanto egli deve combattere contro la tendenza al male e semplicemente perchè la sa vincere, un grado più alto nella scala morale degli esseri, di quello che attribuisce agli stessi abitanti del Cielo, i quali, per la santità della loro natura, sono al riparo da ogni seduzione possibile (« Il mondo, coi suoi difetti, è migliore che un regno di angeli senza volontà ». Haller) (*). Anche la Scrittura si adatta a questo modo di rappresentazione per farci comprendere, nel grado a

(*) Alberto Haller, fisiologo svizzero, nacque a Berna nel 1708 e vi morì nel 1777. Si consacrò alla medicina e alle scienze naturali; fu molto religioso e difese contro il La Mettrie la religione naturale e contro Voltaire la rivelazione. Oltre ad alcune opere scientifiche e a tre romanzi politici, scrisse alcuni discorsi in versi: *Sull'eternità* e *Sull'origine del male*. La citazione di Kant è tolta da quest'ultima composizione, II, 33 (N. d. T.).

E, tuttavia, questo medesimo maestro, la cui disposizione morale sarebbe divina, ma che sarebbe interamente e veramente umano, potrebbe nondimeno parlarci di sè con piena verità, come se l'ideale del bene fosse rappresentato come incarnato in lui (nella sua dottrina e nella sua condotta). Giacchè allora egli ci parlerebbe soltanto dell'intenzione che egli ha preso come regola delle sue azioni, intenzione che egli però,

---

cui esso arriva, l'amore di Dio per il genere umano, quando attribuisce a Dio il più grande sacrifizio che un essere amante possa fare per rendere felici anche delle creature indegne (« Dio dunque ha tanto amato il mondo », ecc.) (*); benchè noi non possiamo concepire, mediante la ragione, in qual modo un essere, del tutto sufficiente a se stesso, possa sacrificare qualcosa che fa parte della sua felicità, e privarsi di ciò che possiede. Questo è lo schematismo dell'analogia, (che serve alla spiegazione), del quale noi non possiamo fare a meno. Ma trasformarlo in uno schematismo della determinazione dell'oggetto (tendente all'allargamento della nostra conoscenza), è antropomorfismo che, dal punto di vista morale (nella religione), ha le conseguenze più dannose. Io voglio qui, di passaggio, semplicemente osservare che, risalendo dal sensibile al soprasensibile, si può bensì schematizzare, (rendere comprensibile un concetto mediante l'analogia con qualcosa di sensibile), ma non si può assolutamente concludere dal fatto che una cosa, in base all'analogia, spetta all'uno, essa debba essere attribuita necessariamente anche all'altro (e così allargarne il concetto); e ciò per la semplicissima ragione che una tale conclusione si volgerebbe contro ogni analogia, in quanto essa, dal fatto che noi abbiamo bisogno necessariamente di uno schema per renderci comprensibile un concetto, (per appoggiarlo su un esempio), vorrebbe trarre la conseguenza che tale schema debba spettare necessariamente anche all'oggetto stesso come suo predicato. Così, per esempio, poichè mi è impossibile rendermi comprensibile la causa di una pianta (o di ogni creatura organica e, in generale, del mondo pieno di fini) altrimenti che per mezzo dell'analogia di un artefice in rapporto alla sua opera (per esempio, a un orologio), cioè altrimenti che coll'attribuirle un'intelligenza, io non posso dire che anche la causa stessa (della pianta e del mondo in generale) deve avere intelligenza; cioè, che attribuirle l'intelligenza non è semplice

(*) *Evang. di Giov.*, III, 16 (N. d. T.).

poichè la può rendere visibile come esempio per altri, ma non per se stesso, manifesta esteriormente soltanto mediante i suoi insegnamenti e le sue azioni: « Chi di voi può convincermi di peccato? » (*). Or, è conforme all'equità che l'esempio irreprensibile che un maestro dà nella sua vita di ciò che egli insegna, se ciò che egli insegna è d'altra parte un dovere per tutti, non sia attribuito se non all'intenzione più pura, quando non si hanno prove in contrario. Or, una tale intenzione, concepita insieme con tutti i dolori accettati per il bene del mondo nell'ideale dell'umanità, è pienamente valida, per tutti gli uomini in tutti i tempi e in tutti i mondi, dinanzi alla Giustizia suprema: a patto che l'uomo renda, com'è suo dovere, la sua intenzione simile ad essa. Essa, certamente, resterà sempre una giustizia che non è la nostra, poichè la nostra giustizia dovrebbe consistere in una condotta, perfettamente e senza alcun fallo, conforme a tale intenzione. Tuttavia, deve esser possibile una aggiudicazione all'uomo della giustizia del modello divino a causa della giustizia dell'uomo stesso, a condizione che questa giustizia dell'uomo sia unita con l'intenzione del modello, sebbene, per rendere comprensibile tale aggiudicazione, s'incontrino ancora grandi difficoltà che ora esporremo.

---

cemente condizione della mia capacità di comprenderla, ma anche della possibilità che essa sia causa. Giacchè, tra il rapporto di uno schema al suo concetto e il rapporto di questo schema del concetto alla cosa stessa, non c'è alcuna analogia, ma un salto formidabile (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) il quale c'introduce di sana pianta nell'antropomorfismo, come io ho dimostrato altrove.

(*) *Evang. di Giov.*, VIII, 46 (N. d. T.).

c) Difficoltà contro la realtà di quest'idea e soluzione di tali difficoltà.

La prima difficoltà che rende dubbia la realizzabilità di quell'idea dell'umanità gradita a Dio in noi, avuto riguardo alla santità del legislatore e ai difetti della nostra propria giustizia, è la seguente. La Legge dice: «Siate santi (nella vostra condotta), com'è santo il vostro Padre che è nei Cieli» (*), perchè tale è l'ideale del Figlio di Dio, che ci è dato per modello. Ma la distanza tra il bene che dobbiamo realizzare in noi e il male da cui partiamo è infinita, e, in quanto è tale, è insuperabile per quanto riguarda l'atto effettivo, cioè la conformità della nostra condotta alla santità della legge. E, tuttavia, il carattere morale dell'uomo deve concordare con tale santità. È necessario, dunque, che esso sia fatto consistere nell'intenzione, nella massima universale e pura della concordanza della condotta con la legge, in quanto la legge è il germe dal quale deve derivare ogni bene: intenzione, che proviene da un principio santo, adottato dall'uomo come sua massima suprema; questa adozione è una conversione, che dev'essere possibile, poichè è un dovere. Or la difficoltà è questa: come può l'intenzione supplire l'atto, che è sempre (non in generale, ma in ogni momento) difettoso? La soluzione di essa si fonda su queste due considerazioni: da una parte, il nostro atto, in quanto è un progresso continuo, sino all'infinito, dal bene difettoso al meglio, secondo il modo di giudicare proprio di noi che siamo limitati inevitabilmente a condizioni di tempo nei concetti del rapporto di causa e di effetti, rimane sempre difettoso; di modo che noi siamo sempre costretti a considerare il bene in noi, nella sua manifestazione fenomenica, cioè in quanto atto,

(*) 3. *Mos.*, XI, 44; cfr. *I Petr.*, I, 16 (N. d. T.).

come insufficiente rispetto ad una legge santa; ma, d'altra parte, possiamo pensare che tale progresso all'infinito del bene verso la conformità perfetta con la legge sia giudicato, a causa dell'intenzione da cui deriva che è soprannaturale, da Colui che sonda i cuori, nella pura intuizione intellettuale che ne ha, come un tutto completo anche in quanto atto (in quanto condotta di vita) (1), e così l'uomo, nonostante la sua permanente imperfezione, può sperare tuttavia in modo generale di essere gradito a Dio, in qualunque momento del tempo la sua vita sia interrotta.

La seconda difficoltà, che si manifesta quando si considera l'uomo che si sforza verso il bene dal punto di vista di questo stesso bene morale nel suo rapporto con la bontà divina, riguarda la felicità morale, espressione con la quale non s'intende la sicurezza di essere sempre soddisfatti del proprio stato fisico (liberazione dai mali e godimento di piaceri sempre crescenti), ma la sicurezza della realtà e della persistenza di un'intenzione che sempre progredisce nel bene (e non mai ricade nel male); perchè «cercare» costantemente «il regno di Dio» (*), purchè si avesse la ferma sicurezza dell'immutabilità di tale intenzione, equivarrebbe a sapersi già in possesso di tale regno,

---

(1) Non si deve dimenticare che, con ciò, non s'intende dire che l'intenzione deve servire a compensare la mancanza di atti conformi al dovere, e quindi il male effettivo, in tale serie infinita (si presuppone invece che si deve trovare in essa realmente la maniera d'essere morale che rende l'uomo gradito a Dio); ma s'intende dire che l'intenzione, la quale sostituisce la totalità di questa serie di approssimazioni continuate sino all'infinito, supplisce soltanto l'imperfezione, inseparabile dall'esistenza di qualunque essere in generale che si trova nel tempo, di non essere mai completamente ciò che ci si propone di diventare; per quanto riguarda la compensazione delle trasgressioni commesse durante tale progresso, essa sarà presa in considerazione nella soluzione della terza difficoltà.

(*) *Evang. di Matteo*, VI, 33; cfr. *Evang. di Luca*, XII, 31 (N. d. T.).

poichè l'uomo che avesse una tale disposizione morale avrebbe già da se stesso la fiducia che « tutto il resto, (ciò che riguarda la felicità fisica), gli sarebbe dato in soprappiù ».

Si potrebbe, è vero, rimandare l'uomo, così preoccupato e agitato dal suo desiderio di felicità, alle parole dell'Apostolo: « Il suo Spirito (lo Spirito di Dio) rende testimonianza al nostro spirito » (*), ecc.; o, in altre parole, chi possiede un'intenzione così pura come si richiede, sentirà già da sè che non può cadere mai così in basso da riprendere gusto al male; ma è una cosa semplicemente pericolosa affidarsi a tali sentimenti che pretendono di essere d'origine soprannaturale; non ci si illude mai così facilmente come in ciò che favorisce la buona opinione che abbiamo di noi. Non sembra neanche prudente essere eccitati ad una tale fiducia; sembra, invece, più giovevole (per la moralità) « lavorare alla propria salvezza con timore e tremore » (**) (dura parola che, mal compresa, può spingere al più cupo fanatismo); sennonchè se non si avesse nessuna fiducia nell'intenzione una volta adottata, non sarebbe affatto possibile perseverare costantemente in tale intenzione. Ma, senza abbandonarsi a nessun fanatismo, dolciastro o angoscioso, si trova ciò che si deve pensare su questo punto, confrontando la condotta che si è tenuta sinora con la risoluzione che si è presa. Infatti, l'uomo che, dall'epoca in cui ha adottato i principii del bene, ha constatato, durante una vita sufficientemente lunga, l'effetto di tali principii sui suoi atti, cioè sulla sua condotta sempre in progresso verso il meglio, e trova motivo in questo fatto di concluderne, almeno presuntivamente, un miglioramento fondamentale della sua intenzione, può pure ragionevolmente sperare, poichè i progressi di tal fatta, purchè si basino su un buon principio, aumentano sempre più la forza per i progressi seguenti, che egli non lascerà più in questa vita terrena la via nella quale è entrato, ma che vi

(*) *Epist. ai Rom.*, VIII, 16 (N. d. T.).
(**) *Epist. ai Filippesi*, II, 12 (N. d. T.).

progredirà ancora, sempre più coraggiosamente, ed anzi che, se dopo questa vita, un'altra se ne apre davanti a lui, egli continuerà, secondo ogni apparenza, guidato dal medesimo principio, in circostanze mutate, a seguire la medesima via e si avvicinerà sempre più al fine, per quanto inaccessibile, della perfezione, perchè, da ciò che ha costatato sinora in sè, può ritenere la sua intenzione come radicalmente migliorata. Invece, colui che, anche dopo aver preso spesso la risoluzione di dedicarsi al bene, non ha tuttavia mai trovato di esservisi fermamente attenuto, è sempre ricaduto nel male, o anche ha dovuto costatare in sè, nel corso della sua vita, di essere caduto sempre più profondamente dal male in peggio, come se, per dir così, scivolasse su un pendìo, costui ragionevolmente non può sperare di far meglio, anche se dovesse vivere quaggiù ancora più a lungo, o anche se avesse davanti a sè in riserva una vita futura, perchè, da tali indizi, dovrebbe giudicare che la corruzione si è radicata nella sua intenzione. Or, il primo caso ci apre la prospettiva di un futuro interminabile, ma desiderato e felice; il secondo, invece, ci presenta una miseria ugualmente senza fine, cioè l'uno e l'altro ci scoprono, per quanto degli uomini ne possano giudicare, un'eternità felice o infelice: rappresentazioni che sono, l'una e l'altra, abbastanza potenti per servire a tranquillizzare gli uni e a rafforzarli nel bene, e a svegliare negli altri il rimorso della coscienza che li induca a liberarsi dal male, per quanto è possibile, e quindi per servire come motivi, senza che ci sia bisogno di supporre anche oggettivamente un'eternità di bene o di male per il destino dell'uomo, e di trasformare tali rappresentazioni in affermazioni dommatiche teoriche (1), pretese conoscenze e affermazioni con

(1) Fa parte delle questioni dalle quali chi le fa, supposto che vi si possa rispondere, non potrebbe ricavare alcun profitto (e che perciò si potrebbero chiamare questioni puerili), anche quella di sapere se le pene dell'inferno saranno finite, o se sono eterne. Se s'insegnasse la prima cosa, c'è da temere che un buon numero di persone (come tutte

le quali la ragione non fa che oltrepassare i limiti di ciò che essa può conoscere.

La buona e pura intenzione di cui si ha coscienza (e che si può chiamare un buon genio che ha il còmpito di guidarci) implica, quindi, benchè soltanto mediatamente anche la fiducia nella sua persistenza e nella sua fermezza, ed è il Consolatore (il Paracleto), quando i nostri passi falsi ci dànno pensiero circa la sua persistenza. Una certezza, nel riguardo di tale persistenza, non è possibile per l'uomo, nè è moralmente van-

---

quelle che credono nel purgatorio, o come quel marinaio dei *Viaggi* di Moore (*) direbbe: « Spero bene di poterle sopportare ». Se si affermasse la seconda cosa e se ne facesse un domma di fede, ne potrebbe, contro l'intenzione che con tale affermazione si ha in mira, nascere la speranza di una completa impunità dopo una vita tra le più infami. Poichè, infatti, nel momento del tardivo pentimento alla fine della vita, il prete, a cui si chiede consiglio e consolazione, deve trovare, dopo tutto, crudele e inumano annunziare ad un uomo la sua eterna riprovazione, e poichè egli non trova alcun termine intermedio tra tale riprovazione e l'assoluzione completa, (ma trova soltanto o punizione eterna o nessuna punizione), egli allora deve fargli sperare il perdono completo, cioè gli deve promettere di trasformarlo in un batter d'occhio in un uomo gradito a Dio; perchè, allora, non essendoci più tempo di entrare nella via di una buona vita, confessioni di pentimento, formule di fede e anche promesse di cambiar vita, nel caso di una dilazione della fine della vita presente, rappresentano i mezzi di salvezza. Questa è la conseguenza inevitabile, quando si presenta come un d o m m a l' e t e r n i t à di un destino futuro, conforme alla condotta tenuta quaggiù, e non si incita invece l'uomo a farsi, in base al suo stato morale attuale, un'idea del suo stato futuro e a concludere d a s e s t e s s o il secondo dal primo, come conseguenza naturalmente preve-

(*) Francis Moore, viaggiatore inglese, fu in Africa nella Gambia dal 1730 al 1735, risalì il fiume per duecento leghe e osservò i costumi e gli usi dei negri di questa regione. Ritornato a Londra nel 1738, pubblicò una relazione dei suoi viaggi, che poi accrebbe, aggiungendovi i *Viaggi* di S t i b b s e di L e a c h nella Gambia, e ripubblicò sotto il titolo: *A new general collection of voyages and travels*, 1745. Quest'opera fu tradotta in tedesco da G. J. Schwabe, col titolo: *Allgemeine Historie der Reisen*, 3 vol., 1748 (N. d. T.).

taggiosa, per quanto ne possiamo giudicare. E, infatti, (cosa che si deve bene osservare), noi non possiamo fondare tale fiducia su una coscienza immediata dell'immutabilità delle nostre intenzioni, perchè non possiamo penetrarle, ma siamo costretti a concludere la loro immutabilità in ogni caso soltanto dalle conseguenze che esse manifestano nella condotta della nostra vita; or, questa conclusione, essendo ricavata soltanto da percezioni, o da fenomeni della buona e della cattiva intenzione, non ce ne fa conoscere mai con certezza principalmente la forza, e tanto meno quando si crede di aver migliorato la propria intenzione verso la fine, prevista vicina, della vita, perchè, allora, mancano tali prove empiriche della purezza del-

---

dibile; giacchè, in questo caso, l'immensità della serie di conseguenze derivanti dalla sua soggezione al dominio del male, avrà per lui il medesimo effetto di quello che ci si può aspettare dalla proclamata eternità del suo destino futuro (lo spingerà, cioè, a disfare, nei suoi effetti, per quanto è possibile, ciò che ha fatto, mediante riparazioni o compensazioni, prima della fine di questa vita): senza però implicare gli svantaggi del domma dell'eternità (al quale, del resto, non ci autorizza nè la capacità della ragione, nè l'interpretazione della Scrittura); giacchè, una volta proclamato tale domma, l'uomo cattivo, nel corso della sua vita, conta già in anticipo su tale perdono facile ad ottenere, o, quando è alla fine di essa, crede di aver a che fare soltanto coi diritti che ha su di lui la giustizia celeste che egli soddisfa con semplici parole, mentre i diritti degli uomini se ne escono a mani vuote e nessuno ricupera il suo bene: (questo è l'esito talmente abituale di tale specie di espiazione, che un esempio del contrario è cosa press'a poco inaudita). Se poi si teme che la sua ragione, per mezzo della coscienza, giudichi l'uomo con troppa indulgenza, ci si sbaglia di molto, come io credo. Giacchè, per il fatto stesso che è libera e deve pronunciarsi su di lui, sull'uomo, essa è incorruttibile, e, a patto di dirgli semplicemente, al momento della sua morte, che è per lo meno possibile che egli dovrà fra poco presentarsi dinanzi ad un giudice, lo si può abbandonare alle sue proprie riflessioni, le quali, secondo ogni verosimiglianza, lo giudicheranno con la più grande severità. Io voglio ancora aggiungere due osservazioni. Il proverbio comune: Tutto è bene quel che finisce bene, si può applicare certamente a casi morali, ma soltanto se per buona fine s'intende quella in cui l'uomo

l'intenzione; allora, infatti, non è più possibile un periodo di vita sulla cui condotta noi possiamo fondare il giudizio sul nostro valore morale, e la desolazione (a cui, però, la natura dell'uomo, nell'oscurità propria di tutte le previsioni sui limiti di questa vita, impedisce di cambiarsi in cupa disperazione) è la conseguenza inevitabile del giudizio razionale da dare sul nostro stato morale.

La terza difficoltà, la più grande apparentemente, la quale, anche dopo che l'uomo è entrato nella via del bene, lo rappresenta, tuttavia, nel giudizio di tutta la sua vita, come riprovevole dinanzi ad una giustizia divina, è la seguente. Poco importa che l'uomo abbia adottato una buona intenzione

---

diventa un uomo veramente buono. Ma in base a che cosa egli può riconoscersi come tale, poichè lo può concludere soltanto dalla susseguente condotta, permanentemente buona, della sua vita, per la quale condotta, alla fine della sua vita, non rimane più tempo? Tale proverbio si può piuttosto applicare alla felicità, ma soltanto dal punto di vista da cui l'uomo considera la sua vita, ponendosi non all'inzio di essa, ma alla sua fine, e riportando indietro il suo sguardo sino ai suoi primi anni. I dolori sopportati non lasciano alcun ricordo penoso, quando ci si vede già al coperto, ma piuttosto uno stato di contentezza, che rende semplicemente più gustoso il godimento della raggiunta felicità: perchè piaceri o dolori (in quanto fanno parte della sensibilità) sono contenuti nella serie del tempo, scompaiono con essa, e non formano un tutto col godimento attuale della vita, ma sono scacciati da questo godimento che ad essi succede. Ma se si applica tale proverbio al giudizio del valore morale della vita condotta da un uomo sino alla sua morte, si può avere assai torto di giudicar morale tale vita, sebbene essa sia finita con una condotta del tutto buona. Giacchè il principio morale soggettivo dell'intenzione, secondo il quale si deve giudicare la sua vita, è di tal natura (in quanto qualcosa di soprasensibile) che l'esistenza dell'uomo non può esser concepita come divisibile in frazioni di tempo, ma soltanto come un'unità assoluta, e poichè noi non possiamo concludere tale intenzione se non dagli atti, (considerati come sue manifestazioni fenomeniche), non possiamo, dunque, considerare la vita di un uomo, per stimarne il valore, se non come una unità nel tempo, cioè come un Tutto; e, allora, i rimproveri rivolti alla prima parte della vita (anteriore al miglioramento) potreb-

e che anzi continui costantemente a conformarvi la sua vita: egli tuttavia ha incominciato col male, e questo è un debito che non gli è più possibile estinguere. Supposto che, dopo la conversione del suo cuore, egli non faccia più nuovi debiti, ciò non gli dà il diritto di credere di aver pagato così i debiti antichi. E neanche egli può produrre, nella buona condotta che ormai tiene, un eccedente oltre ciò che ogni volta è obbligato a fare, giacchè egli ha sempre il dovere di fare tutto il bene che può. Or, questo debito originario, o, in generale, anteriore ad ogni bene che egli possa mai fare — e noi non intendevamo altro quando parlavamo del male radicale (vedi prima parte), — non può essere pagato da un altro, per quel che possiamo giudicare in base al nostro

---

bero gridare così forte quanto l'approvazione data all'ultima parte e potrebbero attenuare di molto il tono trionfante del « Tutto è bene quel che finisce bene ». Infine, alla dottrina della durata continua delle pene nell'altro mondo è assai affine, benchè non identica, un'altra dottrina, cioè « che tutti i peccati devono essere rimessi quaggiù », che i conti devono essere chiusi del tutto alla fine della vita, e che nessuno può sperare di apportare lassù ciò che ha omesso di dare quaggiù. Or questa dottrina ha così poco diritto come la precedente a presentarsi come un domma, ma è soltanto un pricipio fondamentale per il quale la ragion pratica si prescrive la regola dell'uso del suo concetto del soprasensibile, in quanto confessa umilmente di non saper nulla della natura obbiettiva di quest'ultimo. In altre parole, essa significa soltanto che solo dalla nostra condotta passata noi possiamo concludere se siamo, o no, uomini graditi a Dio, e, poichè la nostra condotta finisce con questa vita, che anche il nostro conto si chiude con la fine della vita, conto il cui bilancio soltanto deve dire se noi possiamo ritenerci giustificati, o no. In generale, se noi, invece di ricorrere ai principii costitutivi della conoscenza degli oggetti soprasensibili, la cui chiara visione ci è impossibile, limitassimo il nostro giudizio ai principî regolatori, che si contentano dell'uso pratico possibile dei concetti di tali oggetti soprasensibili, la saggezza umana, per molti rispetti, se ne troverebbe meglio, e non si vedrebbe un preteso sapere, intorno a ciò di cui in fondo non si sa nulla, generare sottigliezze prive di fondamento, per quanto per un certo tempo brillanti, e che alla fine riescono un giorno di svantaggio alla moralità.

diritto razionale; giacchè esso non è un'obbligazione trasmissibile, come lo è, per esempio, un debito di denaro, (nel quale è cosa indifferente per il creditore che paghi il debitore stesso, o un altro per lui), che si può trasportare sopra un altro, ma è la più personale di tutte le obbligazioni, è, cioè, un debito contratto col peccato, e del quale solo il colpevole deve sopportare il peso, non l'innocente, anche se questi è assai magnanimo per volerselo assumere in vece del colpevole. Or, poichè il male morale (la trasgressione della legge morale in quanto comando divino, o il *peccato*, come si suole chiamarlo), implica, non tanto a causa dell'infinità del Legislatore supremo del quale offende l'autorità (*), (giacchè noi non comprendiamo per nulla un tal rapporto trascendente dell'uomo con l'Essere supremo), ma in quanto è un male nell'intenzione e nelle massime in generale (che sono, in certo modo, principii universali comparativamente a trasgressioni particolari), implica, dico, un'infinità di violazioni della legge, e, quindi, un'infinità della colpa, (benchè la cosa sia diversa dinanzi ad un tribunale umano, il quale considera soltanto il delitto isolatamente e quindi soltanto l'atto e l'intenzione che ad esso si riferisce, ma non l'intenzione generale), allora, per questa ragione, ogni uomo si dovrebbe aspettare una punizione infinita e l'esclusione dal regno di Dio.

La soluzione di questa difficoltà si fonda sulle considerazioni seguenti. La decisione di un giudice che sonda i cuori dev'essere pensata tale che egli la tragga dall'intenzione generale dell'accusato e non dai fenomeni che la manifestano, cioè dalle azioni discordanti dalla legge o concordanti con essa. Or qui si suppone nell'uomo una buona intenzione che ha preso il sopravvento sul cattivo principio, prima dominante in lui, e ci si

---

(*) Questa è la ragione addotta dalla teologia dommatica scolastica, la cui classica espressione si trova nell'opera di S. Anselmo: *Cur Deus homo?* (N. d. T.).

chiede ora se la conseguenza morale dell'intenzione primitiva, cioè la punizione, (o in altre parole: l'effetto del dispiacere causato a Dio dal soggetto), può essere riferita anche allo stato in cui si trova l'uomo quando la sua intenzione si è migliorata e nella quale egli è già oggetto della compiacenza divina. Poichè qui la questione non è di sapere se, anche prima della conversione, la punizione con cui il peccatore è minacciato può accordarsi con la giustizia divina (cosa di cui nessuno dubita), non deve essere concepita come subìta da lui prima del miglioramento. Ma essa tale punizione, allora, (in questa ricerca), non può neanche essere subìta dopo la conversione, quando l'uomo già è entrato in una nuova vita e moralmente è diventato un altro uomo, ed essere considerata come adatta a questa sua nuova qualità (di essere, cioè, un uomo gradito a Dio), sebbene la giustizia divina, che non può lasciare impunito un colpevole, debba sempre essere soddisfatta (*).

Poichè, dunque, la punizione non è, nè prima, nè dopo la conversione, conforme alla sapienza divina, e tuttavia è necessaria, bisognerebbe concepirla come conforme a tale sapienza e come eseguita nel momento stesso della conversione. Quindi dobbiamo vedere se, in quest'ultimo stato, per mezzo del concetto di conversione morale, possono essere considerati come inclusi i mali che il nuovo uomo, animato di buone intenzioni, può considerare come da lui meritati prima della sua conversione (sotto un altro rapporto) e come punizioni tali (1) che, per mezzo di esse, è recata soddisfazione alla giustizia divina. La conversione è, infatti, un uscire dal male e un en-

---

(1) Non si può considerare l'ipotesi, per la quale tutti i mali del mondo in generale sono punizioni di trasgressioni commesse, come formata in vista di una teodicea o come un'invenzione fatta per conto della religione dei preti, (del culto), (perchè essa è troppo comune per essere

(*) Questo è pure il principio supremo della teoria ortodossa della « soddisfazione vicaria », dal quale già S. Anselmo trasse l'alternativa: *aut poena aut satisfactio* (N. d. T.).

trare nel bene, è spogliarsi del vecchio uomo e rivestirsi dell'uomo nuovo (*), poichè il soggetto muore al peccato (e quindi anche alle inclinazioni in quanto vi inducono), per vivere per la giustizia. Or, in questa conversione, in quanto determinazione intellettuale, non sono contenuti due atti morali separati da un intervallo di tempo, ma essa è un atto unico, perchè l'abbandono del male è possibile soltanto mediante la buona intenzione che ci apre l'entrata nel bene, e così viceversa. Il buon principio è, quindi, contenuto tanto nell'abbandono dell'intenzione cattiva quanto nell'accettazione della buona intenzione, e il dolore che accompagna, com'è giusto, l'abbandono, deriva del tutto dall'accettazione. L'uscita dall'intenzione corrotta per entrare nell'intenzione buona (cioè « il morire al vecchio uomo », « la crocifissione della carne ») (**), è già in sè un sacrifizio e l'inizio di una lunga serie di mali della vita,

---

escogitata in modo così artificiale); ma essa è, da quanto si può presumere, intimamente connessa con la ragione umana che è incline a collegare il corso della natura con le leggi della moralità e che ne deduce, molto naturalmente, l'idea che noi dobbiamo cercare di diventar migliori prima di poter esigere di essere liberati dai mali della vita o di esserne compensati con una felicità che li oltrepassi. Per questa ragione il primo uomo è rappresentato (nella Sacra Scrittura) come condannato a lavorare per vivere, e la sua moglie a partorire con dolori, ed ambedue a morire a causa della loro trasgressione, benchè non sia possibile vedere come, se questa trasgressione non fosse stata commessa, delle creature, dotate anche di una vita animale e provviste di membra come quelle che noi vediamo, avrebbero potuto aspettarsi un'altra destinazione. Tra gli Indù, gli uomini non sono altro che spiriti (detti *Dewas*) imprigionati in corpi animali in punizione di colpe passate, e perfino un filosofo (Malebranche) (***) preferiva negare ogni specie di anima, e quindi anche ogni sentimento agli animali privi di ragione, anzichè ammettere che i cavalli dovessero sopportare tanti malanni, « senz'aver mangiato del fieno proibito ».

(*) *Epist. agli Efesini*, IV, 22, 24 (N. d. T.).

(**) *Epist. ai Rom.*, VI, 2, 6; *Epist. ai Galati*, V, 24 (N. d. T.).

(***) Nicola Malebranche, prete dell'Oratorio, filosofo francese (1638-1715). *De la recherche de la verité, livre IV, c. XI* (N. d. T.).

che il nuovo uomo accetta nell'intenzione del Figlio di Dio, cioè semplicemente per amor del bene, benchè essi spettino come punizione ad un altro, cioè al vecchio uomo (giacchè questi è, moralmente, un altro uomo). Quindi, sebbene l'uomo nuovo fisicamente, (considerato nel suo carattere empirico come essere sensibile), rimanga il medesimo uomo punibile e debba, in quanto tale, essere giudicato dinanzi ad un tribunale morale, e, quindi, anche da lui stesso, tuttavia, nella sua nuova intenzione, (come essere intelligibile), egli è moralmente un altro per un giudice divino per il quale l'intenzione fa le veci dell'azione; e questa intenzione, che egli ha adottato con tutta la purezza che essa aveva nel Figlio di Dio, o, (se personifichiamo quest'idea), il Figlio stesso di Dio, porta, invece di lui, e così anche, invece di tutti quelli che credono (praticamente) in lui, il peso dei loro peccati come loro rappresentante, soddisfa come redentore, mediante i suoi dolori e la sua morte, alla giustizia suprema, e come avvocato fa sì che essi possano sperare di apparire giustificati dinanzi al loro giudice, purchè (in questa maniera di rappresentarsi la cosa) il dolore, che l'uomo nuovo, morendo al vecchio, deve accettare per tutta la vita (1), sia rappresentato come una morte sofferta, una volta e per tutte, dal Rappresentante dell'umanità. Qui, dunque, noi abbiamo ora quel soprappiù che s'aggiunge al merito delle opere e che, sopra, desideravamo, ed esso è un merito che ci è attribuito per grazia.

---

(1) L'intenzione morale, anche la più pura, non produce nulla di più nell'uomo, in quanto essere fisico, se non una tendenza continua a divenire un soggetto gradito a Dio nel riguardo degli atti (i quali si manifestano el mondo sensibile). Ma riguardo alla sua qualità, (poichè la si deve concepire come fondata su un principio soprasensibile), tale intenzione deve essere e può essere, è vero, santa e conforme al suo modello; ma, riguardo al suo grado — cioè tale quale si manifesta nelle azioni — riman sempre difettosa e infinitamente lontana da tale perfezione. Ciò nonostante, questa intenzione, poichè contiene in sè il pricipio del progresso continuo nella correzione di tali imperfezioni,

Infatti, che ci sia attribuito, come se ne fossimo già qui in pieno possesso, ciò che in noi durante la vita terrena (e forse anche in tutti i tempi futuri e in tutti i mondi) è sempre in semplice divenire (essere, cioè, uomini graditi a Dio), noi non abbiamo alcun diritto (†) (in base alla conoscenza empirica che

---

in quanto è l'unità intellettuale di tutto questo progresso, fa le veci dell'atto nella sua perfezione. Sennonchè ci si chiede: colui « nel quale non c'è nulla di riprovevole » (*), o nel quale non ce ne dev'essere, può credersi giustificato e continuare tuttavia ad attribuirsi come punizioni i dolori che si abbattono su di lui nel suo cammino verso un bene sempre maggiore, e confessare così di meritare di esser punito e di avere, quindi, un'intenzione sgradita a Dio? Sì, ma soltanto nella qualità dell'uomo del quale egli continuamente si spoglia. Ciò che in tale qualità (nella qualità del vecchio uomo) gli dovrebbe toccare come punizione (cioè tutti i dolori e i mali della vita in generale), egli l'accetta con gioia, semplicemente per amor del bene, in qualità di uomo nuovo; e quindi; tali dolori e tali mali non gli sono, in quanto li accetta così e in qualità di uomo nuovo, attribuiti come punizioni, ma con questa espressione s'intende dire soltanto che tutti i mali e tutti i dolori che s'abbattono su di lui, che il vecchio uomo avrebbe dovuto attribuirsi come punizioni e che il giusto, morendo al vecchio uomo, realmente si attribuisce come punizioni, egli li accetta in qualità di uomo nuovo come altrettante occasioni di apprezzare e di esercitare la sua intenzione rivolta verso il bene; e tale punizione stessa è insieme l'effetto e la causa di questa intenzione, e quindi anche della contentezza e della felicità morale, che consiste nella coscienza del progresso che l'uomo fa nel bene (e che è un solo e medesimo atto co l'abbandono del male); mentre, invece, nella vecchia intenzione, questi medesimi mali non solo sarebbero stati punizioni, ma avrebbero dovuto anche essere sentiti come tali, perchè, anche considerati come semplici mali, essi sono tuttavia direttamente opposti a ciò di cui l'uomo si fa, in tale intenzione, il suo unico scopo come felicità fisica.

(†) Ma soltanto una capacità di ricevere tale dono, questo è ciò che da parte nostra ci possiamo attribuire; or la decisione di un superiore di comunicare un bene per il quale il subordinato non ha altro che la recettività (morale), si chiama grazia.

(*) *Epist. ai Rom.*, VIII, 1 (N. d. T.).

abbiano di noi), nella misura in cui noi conosciamo noi stessi (capaci, cioè, di misurare la nostra intenzione non direttamente, ma soltanto in base ai nostri atti), di modo che l'accusatore che è in noi pronunzierebbe piuttosto una sentenza di condanna. È, dunque, sempre unicamente per un decreto di grazia, il quale però (in quanto fondato sulla soddisfazione contenuta, per noi, soltanto nell'Idea dell'intenzione [che pretende d'essersi] migliorata, ma che Dio solo conosce se lo è) è pienamente conforme alla giustizia divina, è dunque, per tale decreto che noi siamo esonerati da ogni responsabilità in considerazione di quel bene consistente nella fede.

Ci si può ancora chiedere se questa deduzione dell'idea di una giustificazione dell'uomo, colpevole, senza dubbio, ma tuttavia pervenuto ad un'intenzione gradita a Dio, abbia un qualche uso pratico, e quale possa essere questo uso. Non si deve cercar di vedere quale uso positivo se ne può fare per la religione e per la condotta della vita, perchè tale ricerca ha a fondamento la condizione che colui che essa ha per oggetto sia già realmente nella buona intenzione richiesta, intenzione che ogni uso pratico dei concetti morali ha precisamente lo scopo di aiutare (di sviluppare, cioè, e di stimolare); giacchè, per quel che riguarda la consolazione, la buona intenzione la porta già con sè (come consolazione e speranza, non come certezza) per colui che ha coscienza di averla. In questa misura, quindi, la deduzione di cui si tratta non è che la risposta ad una questione speculativa, che, però, non si può passare in silenzio, perchè allora si potrebbe rimproverare alla ragione di essere assolutamente impotente a conciliare con la giustizia divina la speranza che l'uomo ha di essere assolto dalle sue colpe; rimprovero che, per vari rispetti, e soprattutto nel rispetto morale, potrebbe recarle svantaggio. Ma l'utilità negativa, che se ne può trarre a profitto di ciascuno, è molto grande. Giacchè da tale deduzione si vede che soltanto sotto il presupposto di una conversione totale si può concepire l'assoluzione, dinanzi alla giustizia celeste, dell'uomo carico di

colpe, e, quindi, che tutte le espiazioni, siano pure penitenze private o solenni, tutte le invocazioni e tutte le glorificazioni, (anche quelle rivolte all'Ideale della moralità, al Figlio di Dio, rappresentante dell'umanità), non possono compensare la mancanza della buona intenzione, nè, quando questa intenzione esiste, possono accrescerne minimamente il valore dinanzi a tale tribunale, giacchè tale Ideale deve essere ammesso nella nostra intenzione affinchè possa valere invece dell'atto. Una conseguenza del tutto diversa è contenuta nella questione seguente: che cosa l'uomo può promettersi, o che cosa deve temere dalla sua condotta, alla fine della sua vita? Qui l'uomo deve in primo luogo conoscere il suo carattere, almeno sino ad un certo punto; e, quindi, anche se crede che un miglioramento sia avvenuto nella sua intenzione egli deve, insieme con questa sua migliore intenzione, considerare l'intenzione antica (l'intenzione corrotta) dalla quale è partito, e deve poter giudicare in che cosa e sino a qual punto egli si sia liberato di tale intenzione e quale qualità (se pura o ancora impura) e quale grado abbia la pretesa nuova intenzione per poter vincere la prima e impedire di ricadervi; egli, dunque, dovrà esaminare la sua intenzione per tutta la sua vita. Or, poichè egli non può, per coscienza immediata, avere della sua reale intenzione un concetto sicuro e preciso, ma lo può inferire soltanto dalla sua condotta effettiva, per conoscere il giudizio del futuro giudice, (cioè della coscienza morale che in lui si sveglia e chiama in suo aiuto la conoscenza empirica che egli ha di se stesso), egli non potrà fare altro se non pensare che un giorno tutta la sua vita gli sarà posta sotto gli occhi, e non soltanto una sezione di tale vita, forse l'ultima e per lui la più favorevole; alla quale potrebbe aggiungere da se stesso la prospettiva di una vita che egli avrebbe condotta più avanti nella perfezione (senza fissarsi qui alcun limite), se essa fosse durata più a lungo. Qui, dunque, l'uomo non può far fare le veci dell'atto all'intenzione, conosciuta antecedentemente all'atto; ma deve, invece, inferire la sua intenzione dagli atti evocati di-

nanzi a lui. E che? penserà il lettore: basterà forse questo solo pensiero, che ricorda all'uomo (e non c'è bisogno che sia il più cattivo) tante cose che egli da gran tempo con leggerezza ha perduto di vista, a giudicare del suo destino futuro secondo la condotta che ha sinora tenuto, senza dirgli altro se non che c'è motivo di credere che egli un giorno dovrà presentarsi dinanzi a un giudice? Sì, giacchè se si interroga nell'uomo il giudice che si trova dentro di lui, egli si giudicherà severamente, perchè non può subornare la sua ragione; ma se gli si presenta un altro giudice, e se si vogliono avere notizie sul suo conto da altre fonti d'informazione, egli ha allora, contro la severità del suo giudice, molte obbiezioni da fare tratte dal pretesto della fragilità umana, e, in generale, egli pensa di poter avere influsso su di lui, sia prevenendone la punizione con penitenze che infligge a se stesso in segno di pentimento, ma che non derivano da una vera intenzione di correggersi, sia cercando d'intenerirlo con preghiere e con suppliche, o anche con formule o con professioni di fede; e una volta che questa speranza gli si è offerta (secondo il proverbio che *tutto è bene quel che finisce bene*), egli vi fa prestissimo assegnamento in modo da non privarsi, senza necessità, di troppi piaceri nella vita e da potere, quando se ne approssima la fine, chiudere prontamente il conto a suo vantaggio (†).

(†) L'intenzione di coloro che alla fine della loro vita fanno chiamare un ecclesiastico è comunemente di avere in lui un consolatore non dei dolori fisici che l'ultima malattia o anche la sola paura naturale della morte porta con sè (perchè di questi dolori la morte stessa che vi pone fine può essere la consolatrice), ma dei dolori morali, cioè dei rimproveri della coscienza. Or, qui si dovrebbe piuttosto eccitare la coscienza e aguzzarla affinchè non si trascuri di fare il bene che è ancora possibile fare, o di distruggere (riparare) il male nelle conseguenze che ancora ne rimangono, secondo l'ammonimento: « Mettiti d'accordo col tuo avversario (con colui che ha un diritto da far valere contro di te) finchè tu fai strada insieme con lui (cioè finchè tu sei ancora in vita), affinchè egli non ti consegni al giudice (dopo la

SECONDA SEZIONE

DELLA PRETESA DEL CATTIVO PRINCIPIO AL DOMINIO SULL'UOMO E DELLA LOTTA DEI DUE PRINCIPII L'UNO CONTRO L'ALTRO

La Sacra Scrittura (nella sua parte cristiana) espone questo rapporto morale intelligibile sotto la forma di una storia in cui due principii, così opposti nell'uomo come il cielo e l'inferno, rappresentati come persone distinte da lui, non soltanto mettono alla prova le loro forze l'uno contro l'altro, ma anche (l'uno come accusatore, l'altro come avvocato dell'uomo) cercano di far valere le loro pretese mediante il diritto, come dinanzi ad un giudice supremo.

L'uomo era stato, in origine, costituito proprietario di tutti i beni della terra (1. *Mosè*, I, 28), ma egli doveva possederli soltanto come proprietà subordinata (*dominium utile*), sotto il suo Creatore e Signore come proprietario supremo (*dominus directus*). Or subito si presenta un essere cattivo, (non è noto in qual modo egli sia diventato così cattivo sino al punto da diventare infedele al suo Signore, pur essendo buono originariamente), il quale, avendo perduto per la sua caduta ogni proprietà che egli poteva aver posseduto in cielo, vuole acquistarsene un'altra sulla terra. Ma poichè, in quanto è un essere di specie superiore, in quanto è uno spirito, non potrebbe trovar

---

morte)» (*), ecc. Ma, invece di agir così, dare oppio, per dir così, alla coscienza, significa commettere una colpa e contro il morente stesso e contro gli altri che gli sopravvivono; cosa, questa, del tutto contraria al fine per il quale una tale assistenza alla coscienza può essere ritenuta necessaria alla fine della vita.

(*) *Evang. di Matteo*, V, 25 (N. d. T.).

godimento in oggetti terrestri e corporei, egli cerca allora di acquistarsi un dominio sulle anime, eccitando i progenitori di tutti gli uomini a ribellarsi contro il loro Signore e rendendoli suoi partigiani, e così gli riesce di erigersi a proprietario supremo di tutti i beni della terra, cioè a principe di questo mondo. Or si potrebbe certamente a questo proposito trovare strano che Dio non abbia fatto uso della sua potenza contro questo traditore (1) e che non abbia preferito annientare, sin dal suo inizio, il regno che egli aveva l'intenzione di fondare; ma il dominio e il governo della sapienza suprema sopra esseri ragionevoli si conforma al principio della libertà di questi esseri, i quali devono imputare a se stessi ciò che loro accade di bene o di male. Su questa terra, dunque, nonostante il buon principio, fu fondato un regno del male, al quale si sottomisero di buon grado tutti gli uomini discendenti per via naturale da Adamo, perchè l'illusione dei beni di questo mondo distolse i loro sguardi dall'abisso di corruzione che fu loro riservato. Il buon principio, è vero, per conservare il suo diritto a regnare sugli uomini, istituì una forma di governo che era fondata unicamente sul rispetto pubblico del suo solo nome (cioè la teocrazia giudaica); ma, poichè gli animi dei sudditi di tale governo non avevano altri motivi che i beni di questo mondo e non volevano essere governati altrimenti se non per mezzo di ricompense e di castighi nella vita presente, e a questo scopo non erano adatte altre leggi se non

---

(1) Il padre Charlevoix (*) racconta che un catecumeno irochese, al quale egli descriveva tutto il male che il cattivo spirito ha introdotto nella creazione primitivamente buona e tutti gli sforzi che egli fa costantemente per rendere vane le migliori istituzioni divine, gli domandò con una certa impazienza: « Ma perchè Dio non uccide il diavolo? », ed egli confessa francamente di non aver potuto trovare lì per lì alcuna risposta a tale questione.

(*) Pierre-François-Xavier de Charlevoix (1682-1761), gesuita e missionario nel Canadà (1720-1722), scrisse l'*Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, Parigi, 1744, 3 vol. in-4° (N. d. T.).

quelle che in parte imponevano cerimonie e pratiche pesanti, in parte erano bensì leggi morali ma soltanto tali che in esse aveva luogo una costrizione esterna, e perciò non erano che leggi civili in cui l'intenzione morale interna non era presa in considerazione, quindi un tale ordinamento non recava alcun pregiudizio essenziale al regno delle tenebre, ma serviva soltanto a conservare sempre nella memoria il diritto imprescrittibile del primo proprietario. Or, in questo medesimo popolo, nel momento in cui esso sentiva in piena misura tutti i mali inerenti a una costituzione ierarchica e in cui esso, sia per questa ragione, sia forse anche per l'influsso esercitato a poco a poco su di lui dalle dottrine di libertà morale dei savi greci, le quali scuotevano lo spirito di schiavitù, era portato in gran parte a riflettere, ed era quindi maturo per una rivoluzione, apparve improvvisamente un personaggio la cui saggezza, ancor più pura che quella dei filosofi che c'erano stati sin allora, sembrava come discesa dal cielo, e il quale, pur presentandosi, per la sua dottrina e per il suo esempio, come un vero uomo, tuttavia si annunziava come un inviato d'una nascita tale che egli, per l'innocenza originaria che conservava, non era compreso nel patto che il resto del genere umano, mediante il suo rappresentante, il primo uomo, aveva concluso col principio cattivo (†), e quindi « il principe di questo mondo non aveva in Lui alcuna parte » (*). Per questo avvenimento, il dominio del principio cattivo era messo in peri-

---

(†) Che si possa concepire come possibile una persona immune dall'innata tendenza al male, se la si fa nascere da una madre vergine, è un'idea della ragione adattantesi ad un istinto, che si può dire morale, difficilmente spiegabile e tuttavia innegabile; noi consideriamo, infatti, la procreazione naturale, perchè non può avvenire senza il piacere sensibile dell'uomo e della donna e sembra portarci in una parentela troppo vicina (per la dignità umana) con la specie degli animali in generale, come una cosa di cui dobbiamo v e r g o g n a r c i — rappresentazione, questa, che è divenuta certamente la vera causa della pretesa santità dello stato monacale —; e, quindi, essa ci appare come

(*) Cfr. *Evang. di Giov.*, XIV, 30 (*N. d. T.*).

colo. Perchè, avendo quest'uomo gradito a Dio resistito alle tentazioni di questo cattivo principio che lo incitavano ad aderire anche lui a tale contratto, altri uomini che credevano in lui accolsero anch'essi i medesimi sentimenti di lui, e il cattivo principio perdette così altrettanti sudditi e il suo regno corse il rischio di essere del tutto distrutto. Il diavolo offrì, dunque, a quest'uomo di farlo feudatario di tutto il suo regno, a patto soltanto ch'egli volesse rendere a lui omaggio come al vero sovrano. Ma, poichè questo tentativo non riuscì, egli non solo tolse a questo straniero venuto nelle sue terre tutto ciò che avrebbe

---

qualche cosa d'immorale e d'inconciliabile con la perfezione di un uomo, ma che tuttavia si è innestata nella natura umana e si trasmette quindi ereditariamente anche ai discendenti come una disposizione cattiva. Con questa rappresentazione oscura (da un lato semplicemente sensibile, ma, da un altro lato, morale e quindi intellettuale) si accorda bene quindi l'idea della nascita (verginale), indipendente da ogni rapporto sessuale, di un figlio esente da ogni difetto morale, benchè essa non sia senza difficoltà dal punto di vista della teoria (è vero, però, che non è necessario per lo scopo pratico determinare alcunchè in riguardo alla teoria). Perchè, secondo l'ipotesi dell'epigenesi (**), la madre, nata dai suoi genitori per procreazione naturale, dovrebbe essere affetta da tale difetto morale e dovrebbe trasmetterlo, almeno per metà, a suo figlio, nonostante la sua procreazione soprannaturale; e quindi, per evitare questa conseguenza, si dovrebbe ammettere il sistema della preesistenza dei germi nei genitori, ma non quello della loro inclusione nell'elemento femminile (perchè così non si eviterebbe tale conseguenza), bensì quello della loro inclusione nell'elemento maschile (non il sistema degli *ovulorum*, ma il sistema degli *animalculorum spermatorum*, degli spermatozoi); questo elemento è assente in una gravidanza soprannaturale, e, quindi, la rappresentazione di una nascita verginale, divenuta teoricamente conforme all'idea di una persona libera da ogni tendenza al male, potrebbe ora essere difesa. Ma che bisogno c'è di tutte queste teorie pro o contra, quando basta, in pratica, rappresentarci tale idea come un modello, in quanto simbolo dell'umanità elevantesi al di sopra delle seduzioni del male (cioè resistente vittoriosamente al male)?

(**) Sull'ipotesi dell'epigenesi, cfr. la *Critica del Giudizio*, § 81 (N. d. T.).

potuto rendergli gradevole la vita in questa terra, (riducendolo alla massima povertà), ma suscitò anche contro di lui tutte le persecuzioni con le quali i malvagi possono rendere amara questa vita, dolori che solo l'uomo dabbene sente profondamente, calunnie sul vero scopo delle sue dottrine (per sottrargli qualunque adesione), e lo perseguitò sino alla morte più ignominiosa, senza riuscire tuttavia minimamente, mediante questi assalti, a togliergli nulla della sua fermezza e della sua franchezza nei suoi insegnamenti e nel suo esempio, rivolti al bene di persone del tutto indegne. E quale fu ora l'esito di questa lotta? Il suo risultato si può considerare come un risultato in linea di diritto, o come un risultato in linea di fatto. Se si considera quest'ultimo risultato (che è quello che cade sotto i sensi), il buon principio è rimasto soccombente nella lotta; dopo aver sopportato molti dolori, egli dovette lasciare la vita in questo combattimento (†), perchè aveva suscitato una ribellione in una dominazione straniera (che aveva la forza dalla sua parte). Ma, poichè il regno in cui certi principii hanno

---

(†) Non già che egli (come immaginava romanzescamente il dottor Bahrdt) (*) cercasse la morte, per favorire la realizzazione di uno scopo buono mediante un esempio brillante che suscitasse grande impressione; ciò sarebbe stato un suicidio. Giacchè è lecito, bensì, compiere certe azioni coraggiose col rischio di perdere la propria vita; si può anche sopportare la morte per mano di un altro, se non la si può evitare senza diventare infedele ad un dovere indispensabile, ma non si ha il diritto di disporre di sè e della propria vita come un mezzo per un fine qualsiasi, e di essere così l'autore della propria morte. Ma nemmeno egli ha rischiato la sua vita (come sospetta l'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel* (**) per uno scopo, non già morale, ma semplicemente politico e illecito, per abbattere, cioè, in qualche modo il dominio dei preti e mettersi al loro posto con potere temporale supremo; giacchè a questa supposizione si oppone la raccomandazione rivolta da Gesù ai suoi discepoli, nell'ultima Cena, quando già aveva rinunziato alla speranza di conservare la sua vita in tale lotta: « Fate questo in memoria di me »; la quali parole, se avessero dovuto significare la commemorazione del fallimento di uno scopo temporale, sarebbero state una raccomandazione offensiva, adatta a suscitare indigna-

il potere, (siano essi buoni o cattivi), non è un regno della natura, ma della libertà, cioè un regno tale che non vi si può

---

zione contro il suo autore, e, quindi, intrinsecamente contraddittoria. Tuttavia questa commemorazione poteva riguardare anche il fallimento di uno scopo ottimo e puramente morale del Maestro, quello di produrre, cioè, mentre egli era ancora in vita, una rivoluzione pubblica (nella religione), mediante la distruzione della credenza cerimoniale dei giudei che soffocava ogni intenzione morale, e del potere dei suoi preti (e a questo scopo potevano mirare le disposizioni da lui prese per radunare nel tempo della Pasqua tutti i suoi discepoli sparsi nel paese); e certamente noi possiamo ancor oggi rammaricarci che tale rivoluzione non sia riuscita, benchè essa non sia stata concepita invano e dopo la morte di Gesù abbia dato luogo ad una trasformazione religiosa che si è propagata senza fracasso, ma in mezzo a molte sofferenze.

(*) Carlo Federico Bahrdt, nato a Bischoffs-Werda nel 1741, fu pastore e professore di filosofia biblica a Lipsia, professore di teologia e predicatore a Erfurt (1769), poi a Giessen (1771), direttore di collegio in Svizzera (1775), sovrintendente generale a Durkheim (1777); in lotta continua col clero, viaggiò in Inghilterra e in Olanda (1778) e si stabilì infine come bettoliere nei sobborghi di Halle (1779-1787); imprigionato in questa città e poi detenuto a Magdeburgo, morì nel 1792. Egli fu in Germania il più popolare, ma anche il meno degno rappresentante del cosiddetto razionalismo volgare. L'opinione di Bahrdt sulla morte di Gesù, alla quale Kant allude, è espressa nella sua opera: *Sistema della religione morale per la tranquillità definitiva di coloro che dubitano e pensano. Leggibile da tutti i cristiani e i non cristiani*, Berlino, 1787, cap. IX, X. Ivi, dell'autorità di Gesù, giudicata filosoficamente, si dice a pag. 64 : « Veramente nessuno sinora ha scelto così liberamente il suo destino, nessun martire della verità ha così deliberatamente preparato la sua condanna a morte. E dev'essere un'anima insensibile quella che non concede con attonita ammirazione che nessun uomo si è sacrificato in modo così vero e proprio per il bene dell'umanità, come Gesù » (N. d. T.).

(**) *I Frammenti di Wolfenbüttel* sono parti di un'opera del filosofo e teologo luterano razionalista Ermanno Samuele Reimarus, che furono pubblicate, alla morte dell'autore, dal suo amico G. E. Lessing come *Frammenti di uno sconosciuto* trovati nella biblioteca di Wolfenbüttel, della quale Lessing era bibliotecario. Il frammento a cui allude Kant è il settimo, che è accompagnato da una prefazione di Lessing. (N. d. T.).

disporre delle cose se non in quanto si domina sulle anime, e in cui, quindi, nessuno è schiavo (servo) se non colui che lo vuole essere e finchè lo vuole essere: tale morte appunto (il grado più alto dei dolori di un uomo) fu la manifestazione del buon principio, cioè dell'umanità, in tutta la sua perfezione morale, come un esempio che ciascuno doveva imitare. La rappresentazione di questa morte dovette avere e potè avere nel suo tempo, e può avere anche per tutti i tempi, l'influsso più grande sulle anime umane, in quanto faceva vedere, nel contrasto più impressionante, la libertà dei figli del cielo e la schiavitù d'un semplice figlio della terra. Non però semplicemente in una certa epoca, ma sin dall'origine del genere umano il buon principio è sceso dal cielo nell'umanità in maniera invisibile, (come deve ammettere chiunque consideri insieme e la santità di tale principio e l'impossibilità di comprenderne l'unione con la natura sensibile dell'uomo nella disposizione morale), ed egli vi ha posto giuridicamente la sua prima dimora. Quando, dunque, apparve in un uomo reale per servire da esempio a tutti gli altri, «egli venne nella sua proprietà e i suoi non lo accolsero; ma a coloro che lo accolsero dette il potere di chiamarsi figli di Dio, a coloro, cioè, che credono nel suo nome» (*); cioè, mediante l'esempio dell'uomo nel quale s'incarnò, egli apre (nell'Idea morale) la porta della libertà a tutti coloro che vogliono, come Lui, morire a tutto ciò che li tiene incatenati alla vita terrena, a danno della moralità, e si raduna per sè, con essi, «un popolo tutto suo che è dedito alle buone opere» (**) e che si sottomette alla sua dominazione, abbandonando alla loro schiavitù coloro che preferiscono la schiavitù morale.

Dunque l'esito morale di questa lotta, dal lato dell'eroe di questa storia (sino alla sua morte) non è, propriamente, la sconfitta del cattivo principio; poichè il suo regno dura

(*) *Evang. di Giov.*, I, 11 e seg. (N. d. T.).
(**) *I Epist. a Timoteo*, VI, 18 (N. d. T.).

ancora, e, in ogni caso, deve ancora venire una nuova epoca in cui egli sarà distrutto, ma soltanto una diminuzione della sua potenza, giacchè egli non può più trattenere, contro la loro volontà, coloro che così a lungo gli sono stati soggetti, in quanto ad essi si è aperta un'altra dominazione morale (giacchè l'uomo non può far a meno di stare sotto la dominazione di questa specie) come un asilo in cui essi possono trovare aiuto e protezione per la loro moralità, se essi vogliono abbandonare la vecchia tirannia che li opprimeva. Del resto, il cattivo principio è sempre chiamato il principe di questo mondo (*), in cui i seguaci del buon principio devono aspettarsi sempre dolori fisici, sacrifizi, mortificazioni d'amor proprio, cose tutte che sono qui rappresentate come persecuzioni del cattivo principio, poichè questo principio ha ricompense, nel suo regno, soltanto per coloro che hanno fatto del benessere terreno il loro fine ultimo.

Si vede facilmente che, spogliata del suo velo mistico, questa rappresentazione vivente, che sola, verisimilmente, al suo tempo, era adatta all'intelligenza di tutti, è stata (nel suo spirito e nel suo significato razionale) praticamente valida e obbligatoria per tutti e in ogni tempo, perchè essa è abbastanza vicina ad ogni uomo perchè egli possa, in base ad essa, conoscere il suo dovere. Il suo significato è che non c'è assolutamente alcuna salvezza per gli uomini se non nell'accettazione intima di genuini principii morali nella loro intenzione; che a tale accettazione si oppone non già la sensibilità, come così spesso ne è accusata, ma una certa perversità, che è anch'essa colpevole, una certa falsità, come del resto si può anche chiamare tale malignità (*fausseté*, astuzia di Satana, per la quale il male è entrato nel mondo), perversità che si trova in tutti gli uomini e non può essere vinta se non mediante l'idea del bene morale nella sua perfetta purezza, accompagnata dalla coscienza che tale idea appartiene realmente alla nostra originaria disposizione morale e che non ci si deve curare d'altro se non di

(*) Cfr. *Evang. di Giov.*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11 (N. d. T.).

mantenerla immune da ogni impura mescolanza e di accoglierla profondamente nella nostra intenzione, per essere convinti, grazie all'effetto che essa produce a poco a poco nell'anima, che le temute potenze del male non hanno più alcun potere sopra di essa (« le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa ») (*), e che, senza voler supplire la mancanza di tale fiducia o superstiziosamente con espiazioni che non suppongono alcun cambiamento di cuore, o fanaticamente con pretese illuminazioni interiori (puramente passive) che ci tengono sempre lontani dal bene fondato sull'attività personale, non dobbiamo ammettere alcun altro carattere del bene morale se non quello d'una buona condotta. Del resto, una fatica come quella che attualmente facciamo, di cercare cioè nella Scrittura un senso che sia in armonia con gl'insegnamenti più santi della ragione, non solo è permessa, ma deve anche essere ritenuta un dovere (†), e ci si può ricordare, in questa occasione, di ciò che il saggio Maestro disse ai suoi discepoli a proposito di uno che seguiva la sua via particolare, per la quale egli, alla fine, doveva pervenire al medesimo scopo: « Non impeditelo; perchè chi non è contro di noi è con noi » (**).

Osservazione generale.

Se si deve riuscire a fondare una religione morale, (che non consiste in dommi e in osservanze, ma in una disposizione del cuore ad osservare tutti i doveri umani come comandi divini), bisogna che tutti i miracoli, che la storia mette in rapporto con la sua introduzione, rendano infine superflua la fede stessa nei miracoli; giacchè, significa rivelare un grado d'incre-

---

(*) *Evang. di Matteo*, XVI, 18 (N. d. T.)

(†) Benchè si possa concedere che, in questa materia, esso non sia l'unico dovere.

(**) *Evang. di Marco*, IX, 40 (N. d. T.).

dulità degno di castigo non voler riconoscere alle prescrizioni del dovere, così come sono scritte originariamente dalla ragione nel cuore dell'uomo, un'autorità sufficiente se esse non sono inoltre accreditate per mezzo di miracoli: « Se non vedete segni e prodigi, non credete » (*). È, però, assai conforme al modo comune di pensare degli uomini immaginarsi che, quando una religione di semplice culto e di osservanze giunge alla sua fine e deve cedere il posto a una religione fondata sullo spirito e sulla verità (**) (sull'intenzione morale), l'introduzione di quest'ultima, benchè non ne abbia bisogno, debba essere, nella storia, accompagnata e, per dir così, ornata da miracoli, per annunziare la fine della prima, annunzio che, senza miracoli, non avrebbe avuto alcuna autorità; è anche cosa naturale che, per guadagnare alla nuova rivoluzione i seguaci della prima religione, s'interpreti la nuova religione come il compimento di ciò che nell'antica religione era il simbolo del fine ultimo che la Provvidenza si propose di realizzare nella nuova religione; e, in tali circostanze, non può giovare a nulla contestare i racconti di cui parliamo o le interpretazioni che se ne dànno, ora quando la vera religione ormai esiste e può conservarsi da sè attualmente e per il futuro, mediante principii di ragione, dopo d'aver avuto bisogno a suo tempo di tali mezzi ausiliari per introdursi; perchè, allora, si dovrebbe ammettere che il solo fatto di credere e di ripetere cose incomprensibili (cose che ognuno può fare senza che per questo egli sia migliore o che mai lo diventi) è una maniera, e anzi l'unica maniera, di rendersi graditi a Dio, pretesa che si deve contestare con tutte le proprie forze. Può darsi, dunque, che la persona del Maestro dell'unica religione, valida per tutti i mondi, sia un mistero, che la sua apparizione sulla terra, come il suo allontanamento da essa, che la sua vita ricca di nobili azioni e i suoi dolori siano puri miracoli, e anche che la storia che deve autenticare il

(*) *Evang. di Giov.*, IV, 48 (N. d. T.).
(**) Cfr. *Evang. di Giov.*, IV, 23 (N. d. T.).

racconto di tutti questi miracoli sia alla sua volta un miracolo (una rivelazione soprannaturale); noi possiamo quindi lasciar sussistere il valore di tutti questi miracoli e anche venerare in essi il vero che è servito a diffondere apertamente una dottrina la cui credibilità si fonda su un documento che è conservato incancellabilmente in ogni anima e non ha bisogno di alcun miracolo, a patto però, per quanto riguarda l'uso di tali narrazioni storiche, di non fare della conoscenza di tali miracoli, della fede in essi e della professione esplicita di questa fede, una parte integrante della religione, una cosa capace di per sè di renderci graditi a Dio.

Per quanto riguarda i miracoli in generale, si trovano uomini di buon senso che, pur non pensando di rinunziare alla fede nei miracoli, non vogliono tuttavia mai lasciarla intervenire praticamente; il che equivale a dire che essi credono, dal punto di vista della teoria, all'esistenza dei miracoli, ma non ne riconoscono, dal punto di vista pratico. Per questa ragione, certi savi governi, pur ammettendo l'opinione che siano accaduti miracoli anticamente, e anzi pur dandole un posto legale tra le dottrine religiose ufficiali, non hanno però permesso nuovi miracoli (1). Gli antichi miracoli, infatti, sono stati a poco a poco così ben determinati

---

(1) Anche i dottori in religione, i quali, per i loro articoli di fede, si attengono all'autorità governativa (gli ortodossi), seguono in questo punto, a proposito dei nuovi miracoli, la medesima massima. Per questa ragione il Pfenninger (*), allorchè difese il Lavater (**), suo

(*) Giovanni Corrado Pfenninger (1747-1792), diacono nel 1775 e pastore dal 1778 in poi a Zurigo. Cfr. il suo scritto: *Appello all'intelligenza umana, concernente certi avvenimenti, certi scritti e certe persone*, Amburgo, 1776; in particolare il n. VIII (N. d. T.).

(**) Giovanni Gaspare Lavater, celebre frenologo e filosofo svizzero (1741-1801), scrisse varie opere in prosa e in versi sulla religione, tra le quali le principali sono: i *Cantici sacri*, la *Nuova Messiade* e le *Vedute sull'Eternità* o *Considerazioni sullo stato della vita futura* (N. d. T.).

e limitati dall'autorità, che non ne può derivare alcun perturbamento nello Stato, mentre tali governi dovevano necessariamente preoccuparsi dei nuovi taumaturgi, a causa dell'azione che essi potevano esercitare sulla tranquillità pubblica e sull'ordine stabilito. Ma, se si pone la questione di sapere che cosa si debba intendere per miracoli, (poichè il nostro interesse qui non è altro, propriamente, se non quello di sapere che cosa sono i miracoli per noi, cioè, per il nostro uso razionale pratico), li possiamo allora definire dicendo che essi sono avveni-

---

amico, perchè questi aveva affermato la possibilità permanente di una fede capace di produrre miracoli, li accusò a buon diritto di incoerenza, perchè essi, (eccettuava, infatti, esplicitamente quelli la cui maniera di pensare è, su questo punto, naturalistica), pur affermando che vi erano stati realmente dei taumaturgi nella comunità cristiana, circa diciassette secoli or sono, ora non ne volevano più riconoscere alcuno, senza potere tuttavia dimostrare mediante la Sacra Scrittura nè che tali miracoli un giorno dovevano cessare del tutto, nè quando dovevano cessare (giacchè la sofisticheria che essi oggi non sono più necessari è una pretesa di perspicacia più grande di quella che un uomo si debba accordare); e di questa dimostrazione tali dottori gli son rimasti debitori. Era, dunque, semplicemente una massima della ragione quella che li induceva a non ammettere e a non permettere attualmente miracoli, non già la conoscenza obbiettiva che attualmente non ne avvengono più. Ma questa massima, che questa volta ha in vista disordini da temere nella comunità civile, non potrebbe applicarsi anche alla paura di disordini simili nella repubblica dei filosofi o di coloro che pensano razionalmente in generale? Coloro che, pur non ammettendo grandi miracoli, (miracoli impressionanti), permettono però liberalmente piccoli miracoli sotto il nome di direzione straordinaria, (perchè questi, in quanto semplici colpi di timoni, esigono soltanto un piccolo dispendio di forze da parte della causa soprannaturale), non riflettono che qui non si tratta nè dell'effetto prodotto, nè della sua grandezza, ma della forma del corso del mondo, cioè del modo in cui l'effetto si produce, se si produce, cioè, in modo naturale o in modo soprannaturale, e che per Dio non c'è nessuna differenza tra il facile e il difficile. Per quanto poi riguarda il mistero che si trova negl'influssi soprannaturali, è ancor meno corretto voler attenuare deliberatamente l'importanza di un avvenimento di questo genere.

menti prodotti nel mondo da cause le cui leggi di azione ci sono assolutamente ignote e devono restare tali. Si possono allora dividere i miracoli in divini e in demonici, e questi ultimi in angelici (agatodemonici) e in diabolici (cacodemonici); ma solo questi ultimi propriamente sono oggetto d'inchiesta, perchè i buoni angeli (non so perchè) poco o nulla fanno parlare di sè.

Per quanto riguarda i miracoli divini, noi possiamo senza dubbio, farci un concetto delle leggi di azione della loro causa (in quanto questa è un Essere onnipotente, ecc., e inoltre morale), ma soltanto un concetto generale, in quanto pensiamo Dio come creatore e governatore dell'ordine fisico e morale del mondo, perchè noi possiamo acquistare di queste sue leggi di azione una conoscenza immediata e indipendente che la ragione può, poi, adoperare per suo uso. Ma se ammettiamo che Dio, sia pure di tanto in tanto e in casi particolari, permetta che la natura si allontani da queste sue leggi, allora non abbiamo, nè possiamo sperare di aver mai, la minima idea della legge che Dio segue nella produzione di un avvenimento di questo genere (all'infuori dell'idea morale generale che tutto ciò che Dio fa è cosa buona; la quale idea, però, nel riguardo di questo caso particolare, non ci dà alcuna determinazione precisa). Qui, dunque, la ragione diventa come paralizzata, perchè, per tale motivo, essa è impedita nel suo modo di comprendere i fatti secondo leggi ad essa note, senza che alcuna legge nuova gliene dia la spiegazione, e senza poter mai sperare di ottenerla in questo mondo. Ma, di tutti questi miracoli, i più inconciliabili con l'uso della nostra ragione sono i miracoli demonici. Giacchè, riguardo ai miracoli divini, la ragione potrebbe ancora avere per il suo uso un criterio almeno negativo, e cioè che, se ci fosse presentata come comandata da Dio, in un'apparizione divina immediata, una cosa che contrasta direttamente con la moralità, è impossibile, nonostante tutte le apparenze, che tale apparizione sia un miracolo divino (come, per esempio, nel caso in cui fosse comandato ad un

padre di uccidere il suo figlio che, per quanto egli sappia, è del tutto innocente); mentre, invece, in un miracolo che si pretende essere diabolico, tale criterio stesso ci manca, e se si volesse, riguardo a tali miracoli, prendere per l'uso della ragione il criterio opposto, cioè il criterio positivo che consisterebbe nel non considerare come opera di uno spirito malvagio un invito miracoloso a fare un'azione buona che noi già riconosciamo in sè come un dovere, ci si potrebbe in questo caso ingannare di molto, perchè il diavolo spesso, come si dice, si traveste in angelo della luce (*).

Nella pratica, non si può dunque fare mai assegnamento sui miracoli, nè farli entrare in conto per l'uso della ragione, (necessario a ciascuno in tutti i casi della vita). Il giudice, (quale che sia, nella Chiesa, la sua fede nei miracoli), quando un delinquente parla a sua scusa di tentazioni diaboliche delle quali egli pretende di essere stato la vittima, sta a sentirlo come se costui non avesse detto nulla; e, tuttavia, se giudicasse possibile tale caso, egli dovrebbe tenere una certa considerazione della circostanza attenuante che un semplicione d'uomo comune sia caduto nelle insidie di uno scellerato matricolato; ma il giudice non può citare il diavolo dinanzi a sè e confrontarlo con l'accusato; non può, in una parola, trarre assolutamente nulla di ragionevole dalle scuse invocate. L'ecclesiastico giudizioso si guarderà bene, dunque, dal riempire il cervello di quelli che sono affidati alle sue cure con storie che si riferiscono al Proteo infernale (**) e dal depravare la loro immaginazione. Per quel che concerne i buoni miracoli, la gente non ne parla, per ciò che riguarda le proprie occupazioni, se non per modo di dire. Così il medico dice: se non avviene un

---

(*) *II Epist. ai Corinzi*, XI, 14 (N. d. T.).

(**) Kant allude ad un'opera pubblicata a Norimberga nel 1708 sotto il titolo: *Il Proteo infernale o il simulatore dalle mille arti (con la prova documentata della certezza che esistono realmente gli spettri)*, effigiato da Erasmo di Francesco (N. d. T.).

miracolo, non c'è nulla da fare per l'ammalato, il che significa: la sua morte è certa. Or, tra le varie occupazioni, c'è anche quella dello scienziato che deve ricercare le cause dei fatti nelle leggi fisiche che li governano; io dico, nelle leggi di questi fatti, leggi che egli può comprovare mediante l'esperienza, sebbene debba rinunziare a conoscere ciò che è in se stessa la cosa che agisce secondo queste leggi, o che cosa potrebbero essere queste leggi per noi se fossimo dotati di un altro senso possibile. Parimenti, è un'occupazione doverosa per l'uomo lavorare al proprio miglioramento morale; e, certamente, può darsi che influssi celesti cooperino sempre con lui in tale opera, o siano ritenuti necessari per spiegarne la possibilità; ma l'uomo non è capace nè di distinguerli con certezza dagl'influssi naturali, nè di attirare a sè tali influssi e il cielo stesso, per così dire; poichè egli, dunque, non sa incominciar immediatamente nulla con essi, egli, allora, non afferma dommaticamente (†) in questo caso alcun miracolo, ma, se presta orecchio ai precetti della ragione, egli si comporta, allora, come se ogni conversione e ogni miglioramento dipendessero esclusivamente dal suo sforzo e dalla sua applicazione costante. Ma che, per il semplice fatto di aver ricevuto il dono di credere fermamente ai miracoli in teoria, se ne possano ancora produrre e si possa così dare l'assalto al cielo, è una cosa che oltrepassa troppo i limiti della ragione per poterci indugiare a lungo in una tale affermazione priva di senso (1).

(†) Ciò significa che egli non raccoglie la fede nei miracoli nelle sue massime, (nè in quelle della ragione teorica, nè in quelle della ragion pratica), senza contestare tuttavia nè la possibilità, nè la realtà dei miracoli.

(1) Un sotterfugio abituale di coloro che ricorrono alle arti magiche per adescare le persone credule, o che, per lo meno, vogliono farvele credere in generale, consiste nell'appellarsi alla confessione che i fisici fanno della loro ignoranza. Noi non conosciamo, essi dicono, la causa della pesantezza, della forza magnetica, ecc. Ma noi ne conosciamo, tuttavia, le leggi con sufficiente esatezza, nei limiti precisi delle

condizioni sotto le quali soltanto certi effetti si verificano; e, per fare di tali forze un uso razionale certo, come anche per spiegarne i fenomeni, ciò è sufficiente *secundum quid* e regressivamente, poichè ci si può servire di tali leggi per ordinare sotto di esse i fenomeni; benchè non sia sufficiente *simpliciter* e progressivamente per conoscere le cause stesse delle forze che agiscono secondo queste leggi. Da ciò diventa anche comprensibile quel fenomeno interno dell'intelletto umano per il quale certi cosiddetti miracoli della natura, cioè certi fenomeni sufficientemente accreditati, benchè anormali, o certe proprietà delle cose, che si presentano inaspettatamente e si allontanano dalle leggi naturali già note, sono accolti con avidità ed esaltano lo spirito, finchè sono ritenuti come cose naturali, mentre, invece, all'annunzio di un vero miracolo, questo stesso spirito rimane abbattuto. Gli è che i primi di questi fatti aprono la prospettiva dell'acquisto di un alimento nuovo per la ragione, cioè dànno la speranza di scoprire nuove leggi naturali; mentre i secondi suscitano il timore di perdere anche la fiducia in ciò che già era ammesso come noto. Or, se la ragione è privata delle leggi dell'esperienza, allora essa non è più di alcuna utilità in un siffatto mondo incantato, neanche per l'uso morale che in tale mondo se ne potrebbe fare per obbedire al dovere; giacchè non si sa più se, a nostra insaputa, avvengono, anche nei motivi morali, per mezzo dei miracoli, cambiamenti a proposito dei quali nessuno può decidere se li debba attribuire a se stesso o ad un'altra causa impenetrabile. Coloro la cui facoltà di giudicare è così disposta che non credono di poter fare a meno di miracoli nella spegazione dei fenomeni, credono di attenuare il colpo che la loro opinione dà alla ragione, con l'ammettere che i miracoli avvengano soltanto raramente. Se con ciò intendono dire che tale rarità è già contenuta nel concetto di miracolo, (perchè, se un fatto di questo genere accadesse abitualmente, non potrebbe essere dichiarato miracolo), si può magari conceder loro tale sofisticheria, (per la quale essi trasformano una questione oggettiva, riguardante ciò che la cosa è, in una questione soggettiva, riguardante il significato della parola con la quale la indichiamo), e chieder loro in cambio: qual senso date alla parola raramente? Una volta ogni cento anni, o anticamente e ora non più? Qui, per noi, non c'è nulla di determinabile mediante la conoscenza dell'oggetto (perchè, per nostra propria confessione, tale oggetto è per noi trascendente); ma dobbiamo ricorrere soltanto alle massime necessarie dell'uso della nostra ragione per decidere o di ammettere i miracoli come fatti che avvengono quotidianamente, (benchè nascosti sotto l'apparenza di fatti naturali), o di non ammetterli mai, e, in quest'ultimo caso, di non porli a fondamento nè delle nostre spiegazioni razionali, nè delle regole

delle nostre azioni; e poichè la prima di queste due massime è inconciliabile con la ragione, non resta altro che adottare la seconda massima; perchè questo principio resta sempre soltanto una massima di valutazione, non già un'affermazione teoretica. Nessuno può farsi un'idea così alta della sua penetrazione, da voler affermare categoricamente, per esempio, della mirabilissima conservazione delle specie animali e vegetali, in cui ogni nuova generazione riproduce senza alterazione il suo originale con tutta la perfezione interiore del meccanismo e perfino, (come si vede nei vegetali), ad ogni primavera, con tutta la bellezza dei colori, del resto così teneri, senza che le forze, d'altronde così distruttive, della natura inorganica, durante il tempo cattivo dell'autunno e dell'inverno, possano nuocere su questo punto ai loro semi, da voler affermare, dico, in base ad una conoscenza diretta, che tale conservazione è una semplice conseguenza delle leggi della natura e da non voler considerare se essa non richieda ogni volta un immediato influsso del Creatore. Ma tutti questi fatti sono esperienze; p e r n o i, quindi, non sono altro se non effetti naturali e noi non d o b b i a m o giudicarli mai diversamente, perchè così comanda la modestia della ragione nelle sue pretese; ma oltrepassare questi limiti è temerità e presunzione nelle pretese, benchè, per lo più, nell'affermazione dei miracoli, si pretenda mostrare una maniera di pensare umile e distaccata da se stessa.

TERZA PARTE

DELLA VITTORIA DEL BUON PRINCIPIO SUL CATTIVO E DELLA FONDAZIONE D'UN REGNO DI DIO SULLA TERRA

La lotta che ogni uomo, animato di buone intenzioni morali, deve sostenere in questa vita, sotto la guida del buon principio, contro gli assalti del principio cattivo, non gli può apportare, per quanto egli si sforzi, altro vantaggio maggiore se non la sua liberazione dal dominio di quest'ultimo principio. Diventar libero, «essere liberato dalla schiavitù del peccato, per vivere alla giustizia» (*), questo è il massimo guadagno che egli può raggiungere. Ma egli resta, nondimeno, sempre esposto agli assalti del principio cattivo; e, per conservare la sua libertà, che è continuamente assalita, egli deve restare sempre armato e pronto al combattimento.

Or, in questa situazione pericolosa l'uomo si trova per propria colpa; quindi egli è obbligato, per quanto gli è possibile, di adoperare per lo meno la propria forza per uscirne. Ma come farlo? Questa è la questione. Se egli cerca le cause e le circostanze che gli fanno correre questo pericolo e ve lo mantengono, si può convincere facilmente che esse derivano non tanto dalla sua propria rozza natura, in quanto egli vive sepa-

(*) Cfr. *Epist. ai Rom.*, VI, 17, 18 (N. d. T.).

ratamente dagli altri, ma dagli uomini coi quali egli è in rapporto o in società. Non gli eccitamenti della sua natura svegliano in lui quei movimenti che giustamente si devono chiamare passioni, le quali producono sì grandi devastazioni nelle sue disposizioni, originariamente buone. I suoi bisogni non sono che piccoli, e il suo stato d'animo nella cura che ne prende è moderato e calmo. Egli è povero (o si crede tale) solo in quanto teme che gli altri uomini lo possano credere povero e disprezzarlo per questo. L'invidia, l'ambizione, l'avarizia e le inclinazioni ostili che vi sono connesse assalgono la sua natura, in sè moderata, appena egli vive in mezzo agli uomini; e non è neanche necessario supporre che questi uomini siano già immersi nel male e gli diano cattivo esempio; basta che essi ci siano, che lo circondino e che siano uomini, per corrompersi a vicenda nelle loro disposizioni morali, e per rendersi reciprocamente cattivi. Se, dunque, non si potesse trovare alcun mezzo per stabilire una società, destinata in modo del tutto speciale a preservare gli uomini dal male e a guidarli verso il bene, come associazione permanente, in espansione continua, dedita alla conservazione della moralità e contrastante al male con forze riunite, allora, per quanto ciascun uomo, isolatamente preso, possa sforzarsi per sfuggire alla sua dominazione, il male lo terrebbe tuttavia incessantemente nel pericolo di ricadere sotto il suo potere. La supremazia del buon principio, nella misura in cui gli uomini vi posso contribuire, non è dunque realizzabile, per quel che noi ne possiamo giudicare, se non mediante la fondazione e l'estensione di una società, che sia governata secondo le leggi della virtù e che non abbia altro fine se non queste leggi stesse; società che il genere umano in tutta la sua estensione ha il còmpito e il dovere, impostigli dalla ragione, di formare nel suo seno. Giacchè soltanto in questo modo si può sperare per il buon principio la vittoria sul cattivo principio. Oltre le leggi che essa prescrive ad ogni individuo, la ragione morale legislatrice innalza ancora una bandiera della virtù come centro di collegamento intorno

al quale si radunino tutti coloro che amano il bene, per arrivare infine a trionfare del male e dei suoi continui assalti.

Un'associazione degli uomini sotto le sole leggi della virtù, come prescrive l'idea suesposta, può chiamarsi una società morale, e, quando tali leggi sono pubbliche, essa può chiamarsi (in opposizione alla società giuridico-civile) una società etico-civile, o anche una repubblica morale. Questa repubblica può sussistere anche in mezzo ad una società politica esistente ed essere composta di tutti i suoi membri (e anzi, a dir vero, gli uomini non la potrebbero formare senza il fondamento di un'altra società politica già costituita). Ma la repubblica morale ha un principio d'associazione particolare e tutto suo proprio (la virtù), e, quindi, ha pure una forma e una costituzione che si distinguono essenzialmente dalla forma e dalla costituzione dell'altra. Tuttavia, c'è una certa analogia tra le due società, in quanto sono considerate come repubbliche in generale; e, da questo punto di vista, la prima si può anche chiamare uno Stato etico, cioè un regno della virtù (del buon principio), del quale Stato o regno l'Idea ha nella ragione umana la sua realtà obbiettiva, perfettamente fondata, (in quanto, cioè, tale realtà obbiettiva consiste nel dovere di unirsi per formare un tale Stato), benchè, soggettivamente, non si potrebbe mai sperare dalla buona volontà degli uomini che essi si decidano a cooperare concordemente alla realizzazione di questo fine.

PRIMA SEZIONE

RAPPRESENTAZIONE FILOSOFICA DELLA VITTORIA DEL BUON PRINCIPIO MEDIANTE LA FONDAZIONE D'UN REGNO DI DIO SULLA TERRA

I.

Dello stato di natura etico.

Si chiama stato giuridico-civile (o politico) quel rapporto degli uomini tra di loro per il quale essi sono retti collettivamente da leggi pubbliche giuridiche (che sono tutte leggi costrittive). Uno stato etico-civile è quello in cui gli uomini sono uniti da leggi sprovviste di costrizione, cioè dalle semplici leggi della virtù.

Or, come al primo stato si oppone lo stato di natura giuridico (il quale, benchè sia legale, non sempre è conforme al diritto), così si deve distinguere dal secondo lo stato di natura etico. In questi due stati di natura, ciascuno dà a se stesso la sua legge, e non c'è alcuna legge esteriore alla quale egli si riconosca sottoposto insieme con tutti gli altri. In ambedue gli stati, ciascuno è il suo proprio giudice e non c'è alcuna autorità pubblica, fornita di forza, la quale determini, secondo leggi, ciò che è il dovere di ciascuno nei diversi casi che si presentano, e faccia eseguire da tutti le leggi.

In una comunità politica già esistente, tutti i cittadini che la compongono si trovano, nonostante la loro qualità di cittadini di tale comunità, nello stato di natura etico ed hanno il pieno diritto di restarvi; perchè sarebbe una contraddizione (*in adjecto*) che il potere politico costringesse i propri

cittadini ad entrare in una repubblica morale, dato che questa repubblica, nell'idea che ce ne facciamo, implica già l'esenzione da ogni costrizione. Certamente ogni organismo politico può desiderare che in esso si stabilisca un'autorità che guidi le anime secondo le leggi della virtù; giacchè, quando i mezzi di costrizione di cui dispone non sono sufficienti, perchè il giudice umano non può scrutare il cuore degli uomini, allora le disposizioni virtuose produrrebbero ciò che si esige. Ma guai al legislatore che volesse imporre con la forza una costituzione ordinata verso fini morali! Giacchè, in tal modo, non solo realizzerebbe proprio il contrario di una costituzione etica, ma anche minerebbe nella base e renderebbe incerta la sua stessa costituzione politica. Il cittadino d'una società politica, per quel che riguarda il diritto di legiferare di quest'ultima, è, dunque, pienamente libero o di unirsi inoltre con altri concittadini in un'associazione morale, o di restare, se lo preferisce, nello stato di natura etico. Ma, poichè una repubblica morale si deve basare tuttavia su leggi pubbliche e deve avere una costituzione che si fondi su di esse, quelli che si uniscono liberamente per formare una tale associazoine non possono, è vero, ricevere comandi dal potere politico sul modo come la devono o non la devono organizzare, ma devono lasciarsi fissare dei limiti, cioè accettare la condizione di non ammettervi nulla che contrasti al dovere dei suoi membri, in quanto cittadini di uno Stato; benchè, se l'associazione morale è perfettamente pura, non ci sia bisogno affatto di avere tali preoccupazioni.

Del resto, poichè i doveri morali riguardano tutto il genere umano, il concetto di repubblica morale si riferisce sempre all'Ideale di un Tutto che comprende tutti gli uomini e si distingue, così, dal concetto di repubblica politica. Quindi, una massa di uomini riuniti per tale scopo, non si può chiamare ancora una repubblica morale, ma soltanto una società particolare, che tende all'accordo unanime con tutti gli uomini (anzi con tutti gli esseri razionali finiti) per costituire un Tutto etico

assoluto, del quale ogni società parziale non è che una rappresentazione o uno schema, perchè ognuna, in rapporto alle altre della stessa specie, può essere rappresentata come trovantesi nello stato di natura etico insieme con tutte le imperfezioni proprie di questo stato (e tale è appunto la situazione dei diversi Stati politici che non sono uniti da un diritto pubblico internazionale).

II.

L'uomo deve uscire dallo stato di natura etico per diventare membro di una repubblica morale.

Come lo stato di natura giuridico è uno stato di guerra di tutti contro tutti, così anche lo stato di natura etico è uno stato d'incessante ostilità contro il buon principio, che si trova in ogni uomo, da parte del cattivo principio che si riscontra parimenti in tutti gli uomini, i quali (come si è sopra notato) si corrompono vicendevolmente la loro disposizione morale, ed anzi, nonostante la buona volontà di ciascuno in particolare, per la mancanza di un principio di unione, si allontanano, a causa della loro discordie, come se fossero strumenti del male, dal loro fine comune, il bene, e si mettono tutti reciprocamente in pericolo di ricadere sotto il dominio del cattivo principio. Or, come lo stato di libertà esteriore anarchica (brutale) e d'indipendenza da ogni legge coercitiva è uno stato d'ingiustizia e di guerra di tutti contro tutti, dal quale l'uomo deve uscire per formare una società politica e civile (1), così

---

(1) La proposizione di Hobbes: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* (*), non ha altro difetto se non quello

(*) Cfr. Hobbes, *De cive*, cap. I. 12. La citazione di Kant è un riassunto della proposizione: « *Negari non potest, quin status hominum naturalis antequam in societatem coibetur, bellum fuerit; neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes* » (N. d. T.).

lo stato di natura etico è uno stato di ostilità reciproche pubbliche contro i principii della virtù e uno stato di interna immoralità, dal quale l'uomo naturale deve cercare di uscire il più presto possibile.

Or questo è un dovere d'un genere speciale, non degli uomini verso altri uomini, ma del genere umano verso se stesso. Ogni specie di esseri razionali è, infatti, oggettivamente destinata, nell'idea della ragione, ad un fine comune, alla realizzazione cioè del sommo bene, che è un bene comune a tutti. Ma, poichè il bene morale supremo non è realizzato dallo sforzo isolato della singola persona verso la sola propria perfezione morale, ma si richiede un'associazione di persone in un Tutto che tenda verso un medesimo fine, o in un sistema di uomini bene intenzionati, soltanto nel quale e mediante l'unità del quale il bene supremo può essere realizzato; e poichè, d'altra parte, l'idea di un tal Tutto, o d'una repubblica universale governata secondo le leggi della virtù, è un'idea del tutto diversa da tutte le leggi morali ordinarie (che riguardano cose che sappiamo essere in nostro potere), giacchè tale idea impone di agire su un Tutto, del quale non possiamo sapere se, in quanto è tale, è pure in nostro potere, quindi il dovere che

---

che dovrebbe dire: *est status belli*, ecc. Infatti, anche se non si ammette che tra uomini che non stanno sotto leggi esterne e pubbliche regnino sempre ostilità reali, tuttavia lo stato di questi uomini (*status iuridicus*), cioè la situazione nella quale e per la quale essi sono capaci di diritti (di acquistarli o di conservarli), è non solo uno stato in cui ognuno di essi vuole essere egli stesso il giudice di ciò che è il suo diritto verso e contro gli altri, ma anche uno stato in cui egli non ha e non dà agli altri, riguardo a tale diritto, alcun'altra garanzia se non la propria forza; il che è uno stato di guerra in cui tutti devono essere constantemente armati contro tutti. La seconda proposizione di Hobbes: *exeundum esse e statu naturali*, è una conseguenza della prima, perchè lo stato di natura è una lesione continua dei diritti di tutti gli altri per la pretesa di ciascuno di essere giudice nella sua propria causa e di non lasciare agli altri uomini alcuna garanzia per i loro beni se non semplicemente il proprio capriccio.

qui ci è imposto si distingue, per la sua natura e per il suo principio, da tutti gli altri. Si può già anticipatamente sospettare che questo dovere abbia bisogno di presupporre un'altra idea, quella cioè di un Essere morale superiore, il quale, mediante le sue disposizioni generali, unisca, per un'azione comune, le forze, per sè sole insufficienti, dei singoli individui. Ma noi dobbiamo, anzitutto, seguire il filo conduttore di tale bisogno morale e vedere dove esso ci condurrà.

III.

Il concetto di una repubblica morale è il concetto di un popolo di Dio governato da leggi morali.

Affinchè si costituisca una repubblica morale, è necessario che tutti gl'individui siano sottoposti ad una legislazione pubblica e tutte le leggi che li obbligano possano essere considerate come comandi di un legislatore comune. Or se la repubblica da fondare dovesse essere una repubblica giuridica, bisognerebbe che la moltitudine di uomini da riunire in un Tutto fosse il suo proprio legislatore (per le leggi costituzionali), perchè la legislazione parte dal principio che la libertà di ciascuno è limitata dalle condizioni per le quali essa è compatibile, secondo una legge generale, con la libertà di tutti gli altri (1), e la volontà generale vi stabilisce, quindi, una costrizione esteriore legale. Ma se si tratta d'una repubblica morale, il popolo stesso, in quanto tale, non può essere coniderato come legislatore. Giacchè in una tale repubblica tutte le leggi sono ordinate in modo del tutto speciale allo sviluppo della moralità delle azioni (la quale è qualcosa d'interiore e non può quindi sottostare a leggi umane pubbliche), mentre invece le

(1) Questo è il principio di ogni diritto esterno.

leggi esterne, che costituiscono una società giuridica, si occupano della legalità delle azioni, che è cosa che cade sotto i sensi, e non della moralità (interna), che è la sola cosa di cui qui parliamo. Bisogna dunque che sia diverso dal popolo colui che possa essere presentato come legislatore pubblico d'una repubblica morale. Tuttavia delle leggi etiche non possono nemmeno essere concepite come emananti senz'altro originariamente, dalla volontà di questo capo (come degli statuti che in certo modo non potrebbero essere obbligatori, prima che egli ne avesse emesso l'editto), perchè esse, allora, non sarebbero più leggi etiche e il dovere ad esse conforme non sarebbe una libera virtù, ma un'obbligazione legale e suscettibile di costrizione. Quindi può essere concepito come legislatore supremo di una repubblica morale colui soltanto del quale si deve pensare che tutti i veri doveri e, quindi, anche i doveri morali (1), siano nello stesso tempo i comandi; e il quale, perciò, deve anche avere il potere di scrutare i cuori (*), per penetrare anche nell'intimo delle intenzioni di ciascuno, e, come deve essere in ogni società, per rendere a ciascuno ciò che egli

(1) Appena si riconosce una cosa come un dovere, anche se esso fosse un dovere imposto dalla semplice volontà di un legislatore umano, è purtuttavia un comando divino ubbidire a tale dovere. Non si possono, è vero, chiamare comandi divini le leggi civili statutarie, ma se esse sono giuste, la loro osservanza è pure un comando divino. La proposizione: « Si deve obbedire più a Dio che agli uomini » significa solo che se questi ultimi comandano qualche cosa che è in sè cattiva (immediatamente contraria alla legge morale), non è lecito e non si ha il dovere di obbedire ad essi. Ma viceversa, se ad una legge politico-civile, in sè non immorale, si oppone una legge statutaria ritenuta d'origine divina, c'è motivo allora di considerarla apocrifa, perchè si oppone ad un chiaro dovere, senza che essa possa mai essere sufficientemente autenticata come reale comando divino per mezzo di caratteri empirici sino al punto da dover trasgredire, per obbedirle, un dovere d'altra parte ben stabilito.

(*) Cfr. *Atti degli Apostoli*, I, 24; XV, 8; *Salmi*, VII, 10; *Evang. di Luca*, XVI, 15 (N. d. T.).

merita secondo le sue opere. Ma questo non è altro che il concetto di Dio in quanto sovrano morale del mondo. Una repubblica morale è dunque concepibile soltanto come un popolo sottoposto a comandi divini, cioè come un popolo di Dio(*), governato da leggi morali.

Si potrebbe parimenti concepire un popolo di Dio governato da leggi statutarie, cioè da leggi nell'osservanza delle quali si bada non alla moralità, ma alla legalità delle azioni; e allora si avrebbe una società giuridica della quale Dio sarebbe, bensì, il legislatore (e quindi la sua costituzione sarebbe una teocrazia), ma nella quale degli uomini che, in qualità di preti, riceverebbero da lui immediatamente gli editti che essi emanano, costituerebbero un governo aristocratico. Ma una tale costituzione, la cui esistenza e la cui forma si fondano interamente su basi storiche, non è quella di cui la ragione moralmente legislatrice ha il còmpito di occuparsi, còmpito che è il solo del quale noi a questo punto ci dobbiamo occupare; essa sarà esaminata nella sezione storica, come un'istituzione che è retta da leggi politico-civili e il cui legislatore, benchè sia Dio, tuttavia è un legislatore esterno, mentre invece noi qui non dobbiamo occuparci se non di una costituzione la cui legislazione è semplicemente interna, di una repubblica sottomessa alle leggi della virtù, cioè di un popolo di Dio (tutto dedito a buone opere» (**).

A un tale popolo di Dio si può opporre l'idea di una banda del cattivo principio come associazione che riunisce coloro che ne sono partigiani per la diffusione del male, e che non ha altro interesse se non di impedire l'unione dei buoni, benchè, anche qui, il principio che combatte contro le intenzioni virtuose si trovi parimenti dentro di noi e solo per immagine sia rappresentato come una forza esterna.

(*) *I Epist. di Pietro*, II, 10; *Epist. ai Rom.*, IX, 25 (N. d. T.).
(**) *Epist. a Tito*, II, 14 (N. d. T.).

IV.

L'idea di un popolo di Dio (sottoposta ad un'organizzazione umana) non può essere realizzata se non nella forma di una chiesa.

L'idea sublime e non mai pienamente realizzabile di una repubblica morale si rimpiccolisce di molto tra le mani dell'uomo e mette capo ad un'istituzione, la quale, pur conservando in ogni caso il potere di presentarne pura soltanto la forma, per quel che riguarda, invece, i mezzi di costituire un Tutto di tal genere, è molto limitata dalle condizioni imposte dalla natura umana sensibile. Ma come si può sperare di fare da un legno così storto delle travi perfettamente diritte?

La fondazione di un popolo morale di Dio è, dunque, un'opera la cui esecuzione non possiamo aspettarci dagli uomini, ma soltanto da Dio stesso. Ma ciò non vuol dire che sia permesso all'uomo di rimanere inattivo riguardo a quest'impresa, e di lasciar fare la Provvidenza, come se ciascuno dovesse attendere soltanto ai propri interessi morali privati e abbandonare ad una saggezza superiore l'insieme degli interessi del genere umano (dal punto di vista della sua destinazione morale). L'uomo, invece, deve procedere come se egli avesse l'incarico di tutto, e solo a questo patto può sperare che una saggezza superiore concederà il coronamento alle sue bene intenzionate fatiche.

Il voto di tutti gli uomini di buona intenzione è dunque: «che venga il regno di Dio, che la sua volontà sia fatta sulla terra» (*); ma che cosa essi devono fare, affinchè questo voto sia esaudito?

(*) *Evang. di Matteo*, VI, 10; *Evang. di Luca*, XI, 2 (N. d. T.).

Una repubblica morale, governata da una legislazione morale divina, è una Chiesa, la quale, in quanto non è oggetto di esperienza possibile, si chiama la Chiesa invisibile (semplice idea della società che comprende tutti i giusti sotto il governo divino immediato, bensì, ma morale, e che serve da modello ad ogni società che gli uomini devono fondare). La Chiesa visibile è l'unione effettiva degli uomini in un Tutto che concorda con tale ideale. Poichè ogni società governata da leggi pubbliche implica una subordinazione dei suoi membri (di coloro che obbediscono alle leggi di questa società rispetto a coloro che si curano della loro osservanza), l'insieme degli uomini uniti in quel Tutto (cioè nella Chiesa) è la comunità dei fedeli sottomessa ai suoi capi, i quali (chiamati dottori o anche pastori delle anime) hanno soltanto l'ufficio di amministrare gli affari del capo invisibile, e, per questo riguardo, sono detti nel loro insieme servitori della Chiesa, allo stesso modo come nella società politica il capo visibile si dà il titolo talvolta di primo servitore dello Stato, sebbene non riconosca alcun uomo al di sopra di sè (e neanche di solito la nazione stessa). La vera Chiesa (visibile) è quella che rappresenta il regno (morale) di Dio sulla terra, nella misura in cui gli uomini sono capaci di realizzarlo. Le condizioni a cui deve soddisfare e, quindi, i segni della vera Chiesa sono i seguenti (*):

1° L'universalità, e quindi la sua unità numerica; proprietà della quale essa deve contenere in sè la disposizione: nel senso cioè che, sebbene essa sia divisa in opinioni contingenti diverse e discordi, tuttavia, rispetto al fine essenziale, è fondata su principii tali che devono necessariamente condurre all'unione generale in un'unica Chiesa (dunque nessuna divisione in sètte).

2° La qualità; cioè la purezza, poichè l'unione si fa soltanto per motivi morali (puri, cioè, tanto da imbecille superstizione, quanto da delirante fanatismo).

(*) Questi segni sono un'interpretazione dei quattro antichi attributi della Chiesa: *una, sancta, catholica, apostolica* (N. d. T.).

3° La relazione sotto il principio della libertà, applicato tanto ai rapporti interni dei membri tra di loro, quanto ai rapporti esterni della Chiesa verso il potere politico, come ciò avviene in uno Stato libero (quindi nè gerarchia, nè illuminismo, il quale è una specie di democrazia che si governa per mezzo di ispirazioni individuali, le quali possono presentare tra loro tante differenze quante ce ne sono tra tutti gl'individui).

4° La modalità, cioè l'immutabilità nella sua costituzione, con la riserva però delle disposizioni contingenti, da cambiare secondo i tempi e le circostanze, e che riguardano semplicemente la sua amministrazione; immutabilità della quale, d'altra parte, essa deve contenere già in sè *a priori* (nell'idea del suo fine) i principii certi. (Bisogna, dunque, che la Chiesa abbia leggi primordiali, ufficialmente promulgate in prescrizioni come da un codice, e non simboli arbitrari che, mancando d'autenticità, sono contingenti, soggetti alla contraddizione e variabili).

Una repubblica morale, in quanto Chiesa, cioè considerata come semplice rappresentante di uno Stato di Dio, non ha dunque, propriamente parlando, principii che la rendano simile ad un'organizzazione politica. La sua costituzione non è nè monarchica (con un papa o un patriarca a capo), nè aristocratica (con vescovi e prelati), nè democratica (con settari illuminati). Essa potrebbe meglio essere paragonata con una società familiare (con una famiglia) governata da un Padre morale comune invisibile, ma rappresentato dal suo santissimo Figlio, che, conoscendone i voleri ed essendo insieme unito dai legami del sangue con tutti i membri di tale famiglia, rende loro noti più chiaramente tali voleri, di modo che essi onorano in lui il Padre e si uniscono tutti di cuore in un'unione spontanea, generale e durevole.

V.

La costituzione di una Chiesa si basa sempre su una fede storica (fede in una rivelazione) che si può chiamare ecclesiastica e che trova i suoi fondamenti migliori in certi Libri santi.

La fede religiosa pura è l'unica che possa fondare una Chiesa universale, perchè, essendo una semplice fede di ragione, si può comunicare a tutti con forza persuasiva; mentre invece, una fede storica, fondata semplicemente su fatti, non può estendere il suo influsso oltre i limiti di tempo e di luogo sino ai quali possono arrivare le notizie in base alle quali si giudica della sua credibilità. Sennonchè una debolezza particolare dell'umana natura fa sì che non si possa mai fare tanto assegnamento su quella fede religiosa pura quanto essa merita, cioè fondare soltanto su di essa una Chiesa.

Coscienti della loro impotenza a conoscere le cose soprasensibili, e sebbene rendano tutti gli onori a tale fede pura (che, in generale, dev'essere convincente per essi), gli uomini tuttavia non sono facili a convincersi che la sollecitudine costante di condurre una vita moralmente buona sia tutto ciò che Dio esige da essi affinchè siano sudditi a lui graditi nel suo regno. Essi non sanno concepire la loro obbligazione se non sotto la forma di un culto che essi devono rendere a Dio; culto nel quale non tanto si tratta del valore morale interno delle azioni quanto che esse siano fatte in servizio di Dio per potersi rendere, per quanto indifferenti tali azioni possano essere moralmente in se stesse, graditi a Dio almeno mediante l'obbedienza passiva con la quale sono compiute. Essi non si vogliono persuadere che, adempiendo i loro doveri verso gli uomini (verso se stessi e verso gli altri), osservano pure così dei comandi divini, e, quindi, che in tutte le loro azioni ed

omissioni, in quanto esse si riferiscono alla moralità, essi sono sempre al servizio di Dio e che, anzi, è assolutamente impossibile servire Dio più direttamente in una maniera diversa (giacchè solo sugli esseri del mondo, ma non su Dio essi possono esercitare la loro azione e il loro influsso). Per il fatto che i grandi di questo mondo hanno un particolare bisogno di essere onorati dai loro sudditi e di esserne lodati con segni di sottomissione, cose tutte senza le quali non possono aspettarsene un'obbedienza ai loro ordini così grande quanto ne hanno bisogno per poterli dominare; e, inoltre, per il fatto che gli uomini, per ragionevoli che siano, trovano sempre un piacere immediato nelle attestazioni di onore, si tratta il dovere, in quanto è insieme un comando divino, come un modo di promuovere l'interesse di Dio e non dell'uomo, e così ne nasce il concetto di una religione cultuale, invece del concetto di una pura religione morale.

Poichè tutta la religione consiste nel considerare Dio, rispetto a tutti i nostri doveri, come il legislatore che tutti devono venerare, è importante sapere, quando si tratta di determinare il rapporto della religione con la condotta che noi dobbiamo tenere in conformità con essa, in qual modo Dio vuole essere onorato (e obbedito). Or una volontà divina legislatrice comanda o per mezzo di leggi in sè semplicemente statutarie, o per mezzo di leggi puramente morali. Riguardo a quest'ultime, ognuno può da se stesso con la sua ragione conoscere la volontà di Dio che è il fondamento della sua religione; perchè il concetto della divinità, propriamente parlando, deriva soltanto dalla coscienza di queste leggi e dal bisogno della ragione di ammettere una forza capace di procurar loro, in armonia col fine morale ultimo, tutto l'effetto possibile in un mondo. Il concetto di una volontà divina, determinata semplicemente da pure leggi morali non ci permette di concepire se non un solo Dio puramente morale, e così anche una sola religione, puramente morale. Ma se ammettiamo leggi statutarie di Dio e facciamo consistere la

religione nell'osservanza di tali leggi, allora non è possibile conoscerle mediante la nostra sola ragione, ma soltanto per mezzo di una rivelazione, la quale, o fatta a ciascuno in particolare, o annunziata pubblicamente per essere propagata tra gli uomini mediante la tradizione o la Scrittura, sarebbe sempre una fede storica, non una pura fede di ragione. Or, si ammettano pure leggi divine statutarie (leggi che non sono obbligatorie di per se stesse, ma che si possono riconoscere come tali solo in quanto sono voleri divini rivelati); tuttavia, la legislazione morale pura, per la quale la volontà di Dio è originariamente scritta nei nostri cuori, è non soltanto la condizione indispensabile di ogni vera religione in generale, ma è anche ciò che costituisce tal religione, rispetto alla quale la religione statutaria non può essere se non il mezzo che serve ad estenderla e a propagarla.

Se, dunque, la questione di sapere come Dio vuole essere onorato deve essere risolta in maniera universale, valida per ogni uomo, considerato semplicemente come uomo, non ci può essere alcun dubbio che la legislazione che esprime la sua volontà debba essere puramente morale; giacchè la legislazione statutaria (supponendo una rivelazione) non può essere che accidentale e, in quanto tale, non è pervenuta o non può pervenire ad ogni uomo, e quindi non può essere considerata come obbligatoria per ogni uomo in generale. Quindi « non coloro che dicono: Signore! Signore! ma quelli che fanno la volontà di Dio » (*), e perciò coloro che cercano di essergli graditi non per mezzo di glorificazioni rivolte a lui (o al suo inviato, in quanto essere di origine divina) secondo concetti rivelati, che non ogni uomo può avere, ma per mezzo di una buona condotta, relativamente alla quale ognuno conosce la volontà di Dio, sono quelli che gli dànno la vera adorazione che egli desidera.

Ma se noi ci riteniamo obbligati ad agire non solo come

(*) *Evang. di Matteo*, VII, 21 (N. d. T.).

uomini, ma anche come cittadini di uno Stato divino sulla terra, e a cooperare all'esistenza di un'associazione di tal genere, sotto il nome di Chiesa, la questione di sapere come in una Chiesa (in quanto comunità di Dio), il Signore vuole essere onorato, sembra che non si possa risolvere mediante la sola ragione e che esiga, per essere risolta, una legislazione statutaria, che non può esserci data se non per rivelazione, e quindi una fede storica, che, in opposizione alla fede religiosa pura, si può chiamare fede ecclesiastica. Nella fede religiosa pura, infatti, ciò che preme è semplicemente ciò che costituisce la materia dell'onore che si rende a Dio, cioè l'adempimento, secondo un'intenzione morale, di tutti i doveri come comandi divini; mentre una Chiesa, in quanto unione in una repubblica morale di molti uomini animati da intenzioni morali, ha bisogno d'un sistema di obbligazioni pubbliche, d'una certa forma ecclesiastica fondata su condizioni empiriche, forma che in sè è contingente e diversa e, quindi, non può essere riconosciuta come un dovere senza leggi divine statutarie. Ma non si può, per questa ragione, considerare senz'altro la determinazione di questa forma come l'opera del legislatore divino; c'è, piuttosto, motivo di ammettere che la volontà divina sia che noi stessi realizziamo l'idea razionale di tale repubblica e che non cessiamo mai, nonostante i nostri tentativi infelici di molteplici forme di Chiesa, di tendere verso questo fine, se c'è bisogno, con nuovi tentativi che evitino per quanto è possibile gli errori dei tentativi precedenti; di modo che quest'affare, che è insieme per noi un dovere, è interamente affidato alle nostre cure. Non c'è, dunque, ragione di ritenere senz'altro come leggi divine statutarie le leggi che si riferiscono alla fondazione e alla forma di una Chiesa, ma è, piuttosto, temerità il pretendere che siano tali per risparmiarsi la fatica di migliorare ancor di più la forma di tale Chiesa, o è anche un'usurpazione di potere che mira ad imporre un giogo al popolo dei fedeli per mezzo di leggi ecclesiastiche col pretesto che esse sono di autorità divina; del resto ci sarebbe, però, altrettanta presunzione nel

negare assolutamente che l'organizzazione di una Chiesa possa forse essere l'effetto di un'istituzione divina particolare, se essa è, per quanto ne possiamo giudicare, nel massimo accordo con la religione morale, e se, inoltre, è impossibile comprender come mai essa abbia potuto improvvisamente fare la sua apparizione, senza che ci siano stati i corrispondenti progressi preparatori del pubblico nel campo dei concetti religiosi. Lo stato d'incertezza in cui restiamo, quando si tratta di risolvere il problema di sapere se spetta a Dio o agli uomini di fondare una Chiesa, è la prova della tendenza degli uomini ad una religione culturale (*cultus*) e, poichè questa religione è fondata su prescrizioni arbitrarie, alla fede in leggi divine statutarie, partendo dal presupposto che alla migliore maniera di vivere (che l'uomo possa praticare seguendo i precetti della religione puramente morale) si deve aggiungere ancora una legislazione divina che la ragione non può conoscere e che ha bisogno di una rivelazione, con la qual cosa si hanno immediatamente in vista gli onori da rendere all'Essere supremo (che non sono quelli che gli si rendono mediante l'obbedienza ai suoi comandi, prescrittaci dalla ragione). Da ciò deriva che gli uomini non riterranno mai la loro unione in una Chiesa e il loro accordo riguardo alla forma da darle come cose in sè necessarie a titolo d'istituzioni pubbliche, destinate a sviluppare l'elemento morale della religione; ma le giudicheranno necessarie solo per servire, come dicono, il loro Dio con solennità, con professioni di fede riguardanti le leggi rivelate e con l'osservanza delle prescrizioni connesse con la forma della Chiesa (forma che tuttavia non è che un semplice mezzo); e, benchè tutte queste pratiche in fondo siano azioni moralmente indifferenti, sono, però, ritenute tanto più gradite a Dio in quanto, appunto, devono essere compiute soltanto per far piacere a lui. Nell'educazione degli uomini ad una repubblica morale la fede ecclesiastica precede naturalmente (†) la fede religiosa pura, e ci sono stati tempi (cioè edi-

(†) Moralmente dovrebbe essere al contrario.

fici consacrati al culto pubblico di Dio) prima che ci fossero chiese (cioè luoghi di riunione destinati all'istruzione e alla vivificazione dei sentimenti morali), preti (cioè amministratori consacrati delle pratiche pie) prime che ci fossero ecclesiastici (cioè dottori della religione puramente morale), ed anche ora, in maggioranza, il popolo continua ad attribuire maggior dignità e valore a tempii e a preti anzichè a chiese e ad ecclesiastici.

Se, dunque, ormai è cosa immutabilmente certa che una fede ecclesiastica statutaria non è necessario che si aggiunga alla fede religiosa pura, come veicolo e mezzo di unione pubblica degli uomini a profitto di questa fede, si deve, però, anche convenire che l'immutabile conservazione di tale fede ecclesiastica, la sua diffusione universale e uniforme e lo stesso rispetto per la rivelazione in essa ammessa, difficilmente possono essere assicurati dalla Tradizione, ma possono esserlo sufficientemente soltanto dalla Scrittura, al quale, alla sua volta, in quanto rivelazione, dev'essere per i contemporanei e per le generazioni che li seguono un oggetto di alta venerazione; di ciò, infatti, hanno bisogno gli uomini per essere certi dei loro doveri riguardo al culto. Un libro santo si acquista la massima venerazione anche presso di quelli (e soprattutto proprio presso di quelli) che non lo leggono, o, per lo meno, che non ne sanno trarre un concetto coerente della religione, ed ogni sottigliezza di ragionamento non può nulla contro la sentenza inappellabile che annienta ogni obbiezione: sta scritto nel libro. E perciò i luoghi della Scrittura che servono a dimostrare un articolo di fede sono detti sentenze, senz'altro. Gl'interpreti autorizzati di un tal libro sono, appunto per questo loro còmpito, delle persone anch'esse, per dir così, sacre, e la storia dimostra che una fede fondata sulla Scrittura non ha potuto mai essere distrutta dalle rivoluzioni politiche più distruttrici, mentre, invece, la fede fondata sulla tradizione e su antiche osservanze pubbliche perisce

insieme con la distruzione dello Stato. Qual fortuna (1) per gli uomini quando è pervenuto nelle loro mani un libro di tal genere, il quale, oltre i suoi statuti o regole di fede, contenga pure, nella sua integrità, la più pura dottrina morale della religione, e quando questa dottrina può esser messa nello stesso tempo nella migliore armonia con tali statuti (semplici veicoli che servono ad introdurla)! In questo caso, sia a causa dello scopo che per mezzo di esso si deve raggiungere, sia a causa della difficoltà di spiegarsi, per mezzo di leggi naturali, l'origine della grande illuminazione da esso apportata nel genere umano, un tal libro può rivendicare a sè l'autorità di una rivelazione.

*
* *

Aggiungiamo ancora alcune parole relative a tale concetto di fede rivelata.

Non c'è che una sola (vera) religione; ma ci possono essere diverse specie di fede. Si può aggiungere che nella pluralità delle chiese, distinte le una dalle altre per la diversità delle loro credenze speciali, si può trovare, tuttavia, una sola e medesima vera religione.

È, quindi, più corretto dire (e del resto, in realtà, è l'uso più frequente): quest'uomo è di questa o di quella fede (giudaica, maomettana, cristiana, cattolica, luterana), anzichè dire: egli è di questa o di quella religione. Quest'ultima espressione non si dovrebbe mai, per essere giusti, adoperare nei discorsi rivolti al gran pubblico (nei catechismi e nelle predica), perchè è troppo dotta e troppo incomprensibile per lui, come dimostra l'assenza nelle lingue moderne di un termine che abbia il medesimo

---

(1) Espressione che si applica a tutto ciò che è desiderato o desiderabile, che noi non possiamo nè prevedere nè produrre col nostro sforzo secondo le leggi dell'esperienza, e di cui, quindi, non possiamo apportare altra ragione, se ne vogliamo nominare una, se non una benevola Provvidenza.

significato. L'uomo comune intende sempre per religione la sua fede ecclesiastica, che colpisce i suoi sensi, mentre, invece, la religione è nascosta nell'intimo dell'uomo e dipende da sentimenti morali. Si fa troppo onore alla maggior parte degli uomini se si dice che essi professano questa o quella religione, giacchè essi non ne conoscono e non ne desiderano alcuna: tutto ciò che essi intendono per religione è la fede ecclesiastica statutaria. Le cosiddette guerre di religione, che hanno scosso il mondo così spesso e lo hanno cosparso di sangue, non sono mai state altro che liti intorno a fedi ecclesiastiche, e gli oppressi non si lamentavano, a dire il vero, di essere impediti dal rimaner fedeli alla propria religione (giacchè nessuna potenza esterna ne ha il potere), ma di non avere il permesso di seguire pubblicamente la propria fede ecclesiastica.

Or, se una Chiesa, come di solito avviene, pretende di essere la sola Chiesa universale (sebbene sia fondata su una fede rivelata particolare che non si può mai esigere da tutti perchè è d'ordine storico), allora colui che non accetta la sua (particolare) fede ecclesiastica, è da essa dichiarato incredulo ed odiato di tutto cuore; chi se ne allontana solo in parte (su un punto non essenziale) è dichiarato eterodosso e, per lo meno, è evitato come contagioso. Chi infine aderisce bensì a tale Chiesa, ma si allontana in un punto essenziale (o dato per tale) dalla fede che vi si professa, è dichiarato eretico (1). specialmente se egli diffonde la sua eterodossia, ed è ritenuto

---

(1) I Mongoli chiamano il Tibet (secondo Georgius, *Alphabetum Tibetanum* (*), pag. 11) Tangut-Chazar, cioè il paese degli abitatori di case, per distinguerli da se stessi che vivono da nomadi nei

(*) *Alphabetum Tibetanum missionum apostolicarum commodo editum. Praemissa est disquisitio qua de vario literarum ac regionis nomine, gentis origine, moribus, superstitione ac manichaeismo fuse disseritur, Beansobrii calumniae in S. Augustinum aliosque ecclesiae patres refutantur. Studio et labore Fr. Augustini Antonii Georgii eremitae Augustinui, Romae,* 1762 (N. d. T.).

a guisa di un sobillatore, ancor più punibile che un nemico esterno; è escluso dal seno della Chiesa da una scomunica (simile a quella che i Romani pronunciavano contro colui che passava il Rubicone senza il consenso del Senato) ed è abbandonato a tutti gli dèi infernali. La pretesa di ammettere per vera, su un punto di fede ecclesiastica, soltanto la credenza dei dottori o dei capi di una Chiesa si chiama ortodossia, la quale si può distinguere in un'ortodossia dispotica (brutale) e in un'ortodossia liberale. Se si depe chiamare cattolica una Chiesa che presenta come universalmente obbligatoria la sua fede ecclesiastica, e protestante quella che si difende contro tali pretese (sebbene spesso le metterebbe volentieri in pratica, se lo potesse), allora un attento osservatore potrebbe trovare parecchi celebri esempi di cattolici protestanti, e un numero ancor maggiore di scandalosi esempi di protestanti arcicattolici; i primi come esempi di uomini dotati di una larghezza di spirito (che non è propria della loro Chiesa); i secondi come esempi di uomini di spirito meschino, che fanno con quelli uno spiccato contrasto, ma niente affatto a loro vantaggio.

---

deserti, sotto le tende; questa è l'origine del nome dei Chazari, donde è derivato quello di Ketzer (*), perchè i Mongoli aderivano alla credenza tibetana (dei Lama), che s'accorda col Manicheismo e forse ne trae anche l'origine e che fu da essi diffusa in Europa durante le loro invasioni; e per questa ragione per un tempo assai lungo i termini di *Haeretici* e di *Manichaei furono usati come sinonimi*.

(*) Questa spiegazione etimologica è certamente errata. Secondo ogni verosimiglianza, la parola tedesca « Ketzer » deriva da « gàzzari », come, in Lombardia, venivano chiamati i Catari = καθαροί. I Catari erano la setta eretica più importante con la quale la Chiesa ebbe a che fare nel Medioevo, specialmente nel XII e nel XIII secolo. Il carattere manicheo della setta non si può negare (N. d. T.).

VI.

La fede religiosa pura è l'interprete suprema della fede ecclesiastica.

Benchè una Chiesa manchi, come abbiamo osservato, del carattere più importante che ne possa stabilire la verità, cioè del diritto legittimamente stabilito all'universalità, quando si fonda su una credenza rivelata, perchè questa credenza, in quanto credenza storica (nonostante la larga diffusione che le è procurata dalla Scrittura, che ne assicura anche la trasmissione alla più lontana posterità) non può comunicarsi universalmente in modo convincente, tuttavia, per il bisogno naturale di ogni uomo di esigere sempre qualche sostegno sensibile, qualche conferma sperimentale, ecc., per i concetti e i principi razionali più alti (del quale bisogno si deve realmente tener conto quando si vuole introdurre una credenza in modo universale), non si può fare a meno, allora, di utilizzare una qualche fede ecclesiastica storica, che già si trova ordinariamente sotto mano.

Or, per conciliare con tale fede empirica, che, a quel che sembra, il caso ci ha fatto avere, i principii d'una fede morale (non importa per ora che tale fede empirica sia considerata come fine o soltanto come mezzo), è necessario interpretare la rivelazione pervenuta sino a noi, cioè darle da capo a fondo un significato che si accordi con le regole pratiche universali di una religione razionale pura. Giacchè l'elemento teoretico della fede ecclesiastica non ci può moralmente interessare se non esercita alcun influsso sull'adempimento di tutti i doveri umani, considerati come comandi divini (il che costituisce l'elemento essenziale di ogni religione). Benchè spesso tale interpretazione

possa, rispetto al testo (della rivelazione) sembrarci forzata e spesso essere effettivamente tale, basta tuttavia che tale testo possa ammetterla per doverla preferire ad un'interpretazione letterale che o non contiene assolutamente nulla di utile per la moralità, o è del tutto contraria ai suoi motivi (†). Si troverà, del resto, che si è sempre proceduto così con tutte le antiche

---

(†) Per illustrare ciò con un esempio, si prenda il Salmo XIX, v. 11-16 dove si trova un'invocazione di vendetta che arriva sino a suscitare orrore. Il Michaelis (*) (*Morale*, 2ª parte, pag. 202) approva tale invocazione ed aggiunge: « I salmi sono ispirati; se in essi si chiede a Dio una punizione, tale preghiera non può essere ingiusta e noi non possiamo avere una morale più santa di quella della Bibbia ». Io mi attengo a queste ultime parole e domando se si deve interpretare la morale secondo la Bibbia, o piuttosto la Bibbia secondo la morale. Senza nemmeno tener conto del luogo del Nuovo Testamento: « Fu detto ai nostri padri..., ecc.; io invece vi dico: amate i vostri nemici, benedite coloro che vi maledicono, ecc, » (**), che è pure ugualmente ispirato, e senza cercare come i due luoghi si concilino l'uno con l'altro, io cercherò di accordare il primo testo coi miei principii morali che si reggono da sè (dicendo, per esempio, che ivi non si parla di nemici visibili in carne e ossa, ma, sotto il loro simbolo, di nemici invisibili molto più nocivi, cioè delle cattive inclinazioni, che dobbiamo desiderare di mettere completamente sotto i nostri piedi), o, se tale accordo non è possibile, io preferirò ammettere che tale luogo si deve intendere non già in senso morale, ma secondo il rapporto nel quale i giudei si consideravano con Dio, come loro capo politico, così come si fa per un altro luogo della Bibbia in cui si dice: « La vendetta appartiene a me; io renderò il male per il male, dice il Signore » (***), che è comunemente interpretato come un'esortazione morale ad astenersi dalla vendetta personale, sebbene verosimilmente esso alluda soltanto alla legge, valida in ogni Stato, di cercare soddisfazione, per le offese ricevute, presso il tribunale del sovrano, dove non si può considerare come un'approvazione del desiderio di vendetta dell'offeso il diritto che il giudice gli concede di chiedere una punizione così forte com'egli la desidera.

(*) Crf. nota a pag. 20 (N. d. T.).
(**) *Evang. di Matteo*, V, 21 e seg. (N. d. T.).
(***) 5. *Mos.*, XXXII, 35; cfr. *Epist. ai Rom.*, XII, 19 (N. d. T.).

e moderne credenze, tratte in parte da libri sacri, e che certi moralisti popolari, pieni di buon senso e ben pensanti, li hanno così interpretati sino a quando sono riusciti a metterli completamente d'accordo, nel loro contenuto essenziale, coi principii della fede morale universale. I filosofi moralisti presso i Greci e poi presso i Romani trattarono, appunto, in tal modo la loro teologia favolosa. Essi seppero alla fine interpretare il politeismo più grossolano come una semplice rappresentazione simbolica delle proprietà appartenenti ad un essere divino unico, e dare ai diversi atti viziosi, o anche alle fantasticherie selvagge, ma belle, dei loro poeti un significato mistico, il quale avvicinava ad una dottrina morale, intelligibile a tutti gli uomini e sola vantaggiosa, una fede popolare (che non sarebbe mai stato opportuno distruggere, perchè ne avrebbe potuto derivare un ateismo ancor più pericoloso per lo Stato). Il Giudaismo più recente e lo stesso Cristianesimo risultano da siffatte interpretazioni, in parte assai forzate, ma l'uno e l'altro per fini indubitabilmente buoni e necessari per tutti gli uomini. I Maomettani (come mostra Reland) (*) sanno dare benissimo un significato spirituale alla descrizione del loro paradiso, tutto impregnato di sensualità, e la stessa cosa appunto fanno gl'Indiani nella interpretazione del loro Veda, almeno per la parte più illuminata del loro popolo. Ma, se ciò

(*) Adriano Reland, dotto orientalista olandese, nacque a Ryp nel 1676 e morì a Utrecht nel 1718. Fu professore di antichità ecclesiastiche e di lingue orientali e fece lavori importanti sulla Palestina, sulla lingua e sulle antichità degli Ebrei. Studiò nei testi originali la religione musulmana e fu il primo a conoscerla bene. La sua opera: *De religione mohammedica libri duo, Trajecti ad Rhenum* (1ª ediz., 1705; 2ª ediz. 1717), è stata una miniera per tutti coloro che dopo di lui hanno trattato dell'islamismo. A quest'opera, libro II, § XVII, si riferisce Kant nella sua citazione. Altre opere principali del Reland sono *Analecta rabbinica* (1702); *Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum* (1708); *Palestina ex monumentis veteribus illustrata* (1714); *Elenchus philosophicus* (1709) (N. d. T.).

si può fare senza urtare troppo contro il significato letterale della credenza popolare, gli è che, molto tempo prima di questa credenza, era nascosta nella ragione umana la disposizione alla religione morale, e se le sue prime grossolane manifestazioni ebbero il fine di servire all'uso del culto e, per questo scopo, dettero luogo a quelle pretese rivelazioni, tuttavia, ciò facendo, esse misero, sebbene senza volerlo, qualcosa del carattere della loro origine soprasensibile anche in queste stesse finzioni. Non si possono, del resto, accusare d'infedeltà tali interpretazioni, a meno che non si voglia farci affermare che il significato che noi diamo ai simboli della fede popolare o anche ai libri sacri sia proprio quello che essi hanno in vista; lasciando da parte tale questione, basta soltanto ammettere la possibilità d'intendere in tal modo gli autori che li hanno composti. La lettura di questi libri sacri, infatti, o la ricerca del loro significato obbiettivo, non ha altro scopo se non di rendere migliori gli uomini; l'elemento storico, che non contribuisce per nulla a tale scopo, è in sè una cosa del tutto indifferente, che si può trattare come si vuole. (La fede storica è « morta in se stessa » (*), cioè, di per sè, come credenza professata, non contiene nulla e non conduce a nulla che abbia per noi un valore morale).

Sebbene, dunque, uno scritto sia ammesso come rivelazione divina, il criterio supremo per giudicarlo tale è che « ogni scritto che ci è dato da Dio, è utile per istruirci, per correggerci, per migliorarci, ecc. » (**); e, poichè il miglioramento morale dell'uomo costituisce il fine proprio di tutta la religione razionale, allora questa religione conterrà anche il principio supremo di ogni interpretazione della Scrittura. Essa è « lo Spirito di Dio che ci conduce ad ogni verità » (***). Or questo spirito, nello stesso tempo che ci istruisce, ci vivifica con principii di azione, e tutto ciò che la Scrittura può ancora contenere per

(*) Epist. di Giac., II, 17 (N. d. T.).
(**) *II Epist. a Timot.*, III, 16 (N. d. T.).
(***) *Evang. di Giov.*, XVI, 13 (N. d. T.).

la fede storica è da lui interamente ridotto alle regole e ai motivi della fede morale pura, che sola costituisce quel che vi è di religione vera nella fede ecclesiastica. Ogni studio e ogni interpretazione della Scrittura devono partire da questo principio: cercare in essa questo Spirito; e « non vi si può trovare la vita eterna se non in quanto essa rende testimonianza di questo principio » (*).

Or, a questo interprete della Scrittura se ne accompagna un altro, ma che gli è subordinato, cioè l'esegeta. L'autorità della Scrittura, che è lo strumento più degno e l'unico al giorno d'oggi, nella parte più civile del mondo, che riunisca tutti gli uomini in una Chiesa, costituisce la fede ecclesiastica, la quale, in quanto fede popolare, non può essere trascurata, perchè nessuna dottrina fondata sulla sola ragione sembra al popolo capace di essere una norma immutabile, e perciò esso esige una rivelazione divina e, quindi, anche una conferma storica dell'autorità di tale rivelazione per mezzo di una deduzione che ne stabilisca l'origine divina. Or, poichè nè l'arte umana, nè la saggezza umana possono salire sino al cielo per verificarvi le lettere di credito che attestano la legittimità della missione del primo Maestro, ma si devono contentare, per dimostrare la credibilità storica di tale missione, dei caratteri che si possono ricavare, oltre il suo contenuto, dal modo come una tale fede storica è stata introdotta, cioè da notizie umane che si devono ricercare in epoche assai remote e in lingue antiche, attualmente morte, allora sarà necessaria una scienza della Scrittura per mantenere l'autorità di una Chiesa fondata sulla Scrittura, non già l'autorità di una religione (perchè la religione, per essere universale, deve sempre fondarsi sulla sola ragione), sebbene tale scienza non dimostri altro se non che l'origine di tale Chiesa non contiene nulla in sè che renda impossibile ammetterla come una rivelazione divina immediata; e ciò basterebbe per lasciar liberi di aderire a tale idea coloro che in essa

(*) *Evang. di Giov.*, V, 39 (N. d. T.).

credono di trovare un particolare rafforzamento della loro fede morale e che, per questa ragione, l'accettano volentieri. Or una tale scienza scritturale è richiesta non solo per dimostrare l'autenticità divina della Scrittura, ma anche per interpretarla nel suo contenuto, e ciò per le medesime ragioni. Come mai, infatti, coloro che non possono leggere la Scrittura se non in traduzioni potranno essere sicuri del suo significato? E quindi è necessario che l'interprete ne conosca a fondo la lingua e possieda, inoltre, una larga conoscenza e critica storica per ricavare dalle condizioni, dai costumi e dalle opinioni (dalla fede popolare) dell'epoca in cui apparve i mezzi capaci di aprirne la comprensione alla comunità ecclesiastica.

La religione della ragione e la scienza scritturale sono dunque i veri interpreti e depositari autorizzati dei libri sacri. È evidente che il braccio secolare non ha il diritto nè di impedir loro di render pubbliche le loro vedute e le loro scoperte, nè di imporre loro certi domini di fede: perchè, altrimenti, dei laici costringerebbero i chierici a seguire la loro opinione che essi tutavia hanno ricevuto soltanto dall'insegnamento dei chierici. Purchè lo Stato si curi che non manchino uomini istruiti e di buona reputazione per la loro moralità, i quali amministrino tutto ciò che si riferisce alla Chiesa, e alla cui coscienza egli affidi questo còmpito, esso ha fatto tutto ciò che il suo dovere e il suo diritto comportano. Ma introdurre tali uomini nelle scuole e occuparsi delle loro dispute (le quali, purchè non siano portate sul pulpito, lasciano in perfetta pace il pubblico delle chiese), è una cosa che il pubblico non può, senza indiscrezione, domandare al legislatore, perchè una tale richiesta è un'offesa alla sua dignità.

Ma c'è un terzo pretendente all'ufficio d'interprete, il quale non ha bisogno nè di ragione, nè di scienza, ma a cui basta un sentimento intimo per conoscere il vero significato della Scrittura e, nello stesso tempo, la sua origine divina. Or, certamente, non si può negare che « colui che segue la dottrina della Scrittura e fa ciò che essa prescrive troverà senza dubbio

che essa è da Dio» (*); è pure incontestabile che l'impulso verso le buone azioni e verso la rettitudine nella condotta, che non può non sentire l'uomo che la legge o la ode predicare, deve necessariamente convincerlo della divinità di questa Scrittura; perchè un tale impulso non è altro che l'effetto della legge morale che riempie l'uomo d'un rispetto profondo e merita, anche per questa ragione, di essere considerata come un comando divino. Ma, come non si può ricavare da un qualsiasi sentimento la conoscenza di leggi, nè stabilire che queste leggi sono morali, così non si può, a maggior ragione, scoprire per mezzo di un sentimento il segno certo di un influsso divino immediato: perchè il medesimo effetto può avere più cause, e, in questo caso, l'effetto ha per causa la semplice moralità della legge (e della dottrina), conosciuta mediante la ragione e perchè, anche nel caso in cui tale origine è semplicemente possibile, è un dovere attribuirgliela, se non si vuole aprire interamente la porta a tutte le fantasticherie, e se non si vuol togliere perfino la sua dignità al sentimento morale non equivoco, mediante la parentela che gli si attribuisce con tutti gli altri sentimenti fantastici. Un sentimento, quando la legge da cui deriva o secondo la quale deriva è antecedentemente conosciuta, è una cosa che ogni uomo possiede soltanto per sè e non può esigere da altri, e, quindi, non può neanche raccomandarsi come pietra di paragone dell'autenticità di una rivelazione, perchè il sentimento non insegna assolutamente nulla, ma contiene soltanto il modo come il soggetto è affetto, nel riguardo del suo piacere o del suo dolore, affezione sulla quale nessuna conoscenza può essere fondata.

Non c'è, dunque, altra norma della fede ecclesiastica se non la Scrittura, e nessun altro interprete di tale fede se non la religione della ragione e la scienza scritturale (per quanto riguarda l'elemento storico della Scrittura); e di questi due interpreti il primo soltanto è autentico e

(*) *Evang. di Giov.*, VII, 17 (N. d. T.).

di valore universale; mentre il secondo è semplicemente dottrinale e serve soltanto a ridurre la fede ecclesiastica, per un certo popolo e per una certa epoca, in un sistema definito e costantemente fisso. Or, per quanto riguarda tale fede storica, non si può impedire che essa, in ultima analisi, diventi una semplice fede nei dotti specializzati nello studio della Scrittura: cosa che certamente non ridonda particolarmente ad onore della natura umana, ma che può essere alla sua volta compensata dalla pubblica libertà di pensiero, il cui intervento è tanto più giustificato in quanto i dotti nella Scrittura possono contare sulla fiducia della comunità religiosa nelle loro decisioni, solo perchè sottopongono le loro interpretazioni all'esame di tutti e sono sempre pronti ad accogliere maniere migliori di vedere.

VII.

Il passaggio graduale della fede ecclesiastica alla supremazia della fede religiosa pura è l'approssimarsi del regno di Dio.

Il segno della vera Chiesa è la sua universalità; e il carattere di questa universalità è, alla sua volta, la sua necessità e la capacità di essere determinata soltanto in una sola maniera. Or, la fede storica (cioè fondata sulla Rivelazione in quanto esperienza) ha soltanto validità particolare, per coloro, cioè, ai quali è pervenuta la storia sulla quale essa si fonda, e, come ogni conoscenza empirica, contiene non già la coscienza che il suo oggetto deve esser così e non altrimenti, ma solo che esso è così; e, quindi, essa contiene nello stesso tempo la coscienza della sua accidentalità. Essa dunque può bastare, bensì, alla fede ecclesiastica (della quale ci possono essere parecchie varietà); ma solo la fede religiosa pura, che è fondata del tutto nella ragione, può essere riconosciuta come necessaria e, quindi,

come l'unica che contrassegna la Chiesa vera. Sebbene, dunque, una fede storica (conformemente all'inevitabile limitazione della ragione umana) inerisca come mezzo e veicolo alla religione pura, avendo coscienza però di non essere che mezzo e veicolo, e sebbene essa, in quanto fede ecclesiastica, contenga un principio per il quale si deve avvicinare continuamente alla fede religiosa pura per potere alla fine fare a meno di tale veicolo, tuttavia la Chiesa fondata su tale fede storica può sempre esser detta la Chiesa vera; ma poichè non si può mai evitare il conflitto intorno a dottrine di fede storica, essa può esser chiamata soltanto la Chiesa militante, con la prospettiva, però, di diventare alla fine la Chiesa immutabile che riunisce in sè tutti gli uomini, la Chiesa trionfante! Si chiama fede santificante la fede che comporta, per ogni individuo particolare, la capacità (la dignità) di essere eternamente felice. La fede santificante deve, dunque, essere la medesima per tutti, e, nonostante la diversità delle fedi ecclesiastiche, essa si può trovare in ognuna di quelle in cui essa è pratica, in quanto si riferisce al suo scopo, che è la fede religiosa pura. La fede propria di una religione cultuale è, invece, una fede da schiavi e da mercenari (*fides mercenaria, servilis*), e non può essere considerata come fede santificante perchè non è morale. La fede santificante, infatti, deve essere una fede libera, fondata su sentimenti puri del cuore (*fides ingenua*). La prima s'immagina di essere gradita a Dio mediante atti (di culto), che, (sebbene penosi), non hanno però in sè valore morale e non sono, quindi, altro che atti imposti dalla paura o dalla speranza, che anche i cattivi possono compiere; mentre la seconda, per essere gradita a Dio, suppone come necessaria un'intenzione moralmente buona.

La fede santificante contiene due condizioni per la nostra speranza della felicità: l'una si riferisce a ciò che noi non possiamo fare da noi, e che consiste nel disfare legalmente (dinanzi a un giudice divino) gli atti che abbiamo fatto; l'altra si riferisce a ciò che possiamo e dobbiamo fare, e

che consiste nel condurre una vita nuova, conforme al nostro dovere. La prima è la fede in una soddisfazione (pagamento del nostro debito, redenzione, riconciliazione con Dio); la seconda è la fede nella possibilità di diventar graditi a Dio mediante una buona condotta da tenere in futuro. Le due condizioni costituiscono soltanto una sola fede, e sono necessariamente connesse l'una con l'altra. Ma non si può vedere bene la necessità di una tale connessione se non ammettendo che una delle due cose connesse si può dedurre dall'altra, e, quindi, ammettendo o che la fede nell'assoluzione delle nostre colpe produca, secondo la legge delle cause che agiscono moralmente, la buona condotta, o che l'intenzione sincera e attiva di tenere sempre una buona condotta produca, secondo la medesima legge, la fede in tale assoluzione.

Or qui si manifesta una notevole antinomia della ragione umana con se stessa, antinomia la cui soluzione soltanto, o, se questa soluzione non fosse possibile, la cui eliminazione soltanto può decidere se una fede storica (ecclesiastica) si debba sempre aggiungere, come elemento essenziale della fede santificante, alla fede religiosa pura, o se tale fede storica, in quanto semplice veicolo, si possa risolvere in futuro, per quanto lontano sia questo futuro, nella fede religiosa pura.

1. Se si presuppone che ci sia stata una soddisfazione data per i peccati degli uomini, si comprende bene che ogni peccatore desideri riferirla a sè, e che, se per questo non c'è da far altro che credere (o, il che è lo stesso, che dichiarare: voglio che essa sia stata data anche per me), nessuno esiterebbe un sol momento a far ciò. Sennonchè non si vede bene come mai un uomo ragionevole, che ha coscienza di essere colpevole e meritevole di punizione, possa ammettere sul serio che gli basti credere al messaggio di una soddisfazione data per lui, e (come dicono i giuristi) accettarla *utiliter*, per considerare estirpata la sua colpa, e, anzi, sino al punto (con tutte le sue radici) che anche per il futuro una buona condotta, della quale egli sinora non si è menomamente curato, sarà l'immancabile conse-

guenza di tale fede e del beneficio che gli è offerto. È questa una fede che nessun uomo serio può far nascere in se stesso, nonostante che l'amor proprio cambi spesso in una speranza il semplice desiderio di un bene, per il quale non si fa nulla o non si può far nulla, come se l'oggetto di tale speranza, attratto dal semplice desiderio, potesse venire da sè. Non è possibile pensare altrimenti una cosa simile se non ammettendo che l'uomo consideri tale fede come una fede a lui data dal Cielo, della quale egli non ha bisogno di render conto alla sua ragione. Ma se egli non può far ciò, o se è ancora troppo sincero per fingere una tale fiducia come semplice mezzo di insinuazione, egli, nonostante tutto il suo rispetto per una tale soddisfazione infinita, nonostante tutto il suo desiderio di ricavarne anch'egli profitto, non potrà, tuttavia, evitare di considerarla semplicemente come condizionata, cioè di pensare che egli deve, per quanto sta in lui, migliorare la sua condotta prima di avere il minimo motivo di sperare che un merito così alto possa riuscire a suo vantaggio. Quindi, se la conoscenza storica d'una soddisfazione data fa parte della fede ecclesiastica, e se, invece, la buona condotta appartiene come sua condizione alla fede morale pura, questa fede dovrà precedere l'altra.

2. Ma se l'uomo è corrotto per natura, come può credersi capace, si sforzi pure quanto vuole, di far di sè un uomo nuovo e gradito a Dio, se egli — consapevole dei falli di cui sinora si è reso colpevole — è ancora sotto il potere del cattivo principio, e se non trova in sè la forza sufficiente per rendersi migliore d'ora in poi? Se egli non può considerare la giustizia, che egli stesso ha eccitato contro di sè, come appagata dalla soddisfazione di un altro, se non può considerare se stesso come rigenerato, per dir così, da tale fede in modo da potere intraprendere una nuova vita, che sarebbe, allora, la conseguenza della sua unione col buon principio, su che cosa vuol fondare la sua speranza di diventare un uomo gradito a Dio? Quindi, la fede in un merito che non è il suo, e per il quale egli è riconciliato con Dio, deve precedere ogni suo sforzo di compire

opere buone; il che è in contraddizione con la proposizione precedente. Questo conflitto non può essere risolto mediante la conoscenza della determinazione causale della libertà dell'uomo, cioè mediante la conoscenza delle cause che fan sì che un uomo diventi buono o cattivo, cioè teoreticamente; giacchè questa questione oltrepassa tutto il potere di speculazione della nostra ragione. Ma, dal punto di vista pratico, nel quale ci si chiede non già ciò che è fisicamente primo, ma ciò che è primo moralmente per l'uso del nostro libero arbitrio, nel quale, cioè, si vuol sapere se dobbiamo partire dalla fede in ciò che Dio ha fatto per noi, o da ciò che noi dobbiamo fare per diventar degni dei suoi benefizi (qualunque ne sia la natura), la risposta non è dubbia: dobbiamo partire da ciò che noi dobbiamo fare.

Infatti, l'accettazione del primo requisito per la santificazione, cioè la fede in una soddisfazione vicaria, in ogni caso non è necessaria se non semplicemente per il concetto teorico; noi non possiamo cioè renderci comprensibile diversamente l'espiazione dei nostri peccati. Invece la necessità del secondo principio è pratica e puramente morale: senza alcun dubbio noi non possiamo sperare di appropriarci il merito della beatitudine se non rendendocene degni mediante i nostri sforzi nell'adempimento di tutti i doveri umani, adempimento che dev'essere l'opera del nostro proprio sforzo e non, alla sua volta, l'effetto di un influsso estraneo nel quale noi saremmo passivi. Poichè, in fatti, questo è un comando incondizionato, è, quindi anche necessario che l'uomo ne faccia, a titolo di massima, il fondamento della sua fede, cioè che egli parta dal miglioramento della sua vita, come condizione suprema e unica della possibilità di una fede santificante.

La fede ecclesiastica, essendo una fede storica, parte a buon diritto dal primo requisito; ma, poichè essa non è che il veicolo della fede religiosa pura (che ne è il fine vero), allora, ciò che di quest'ultima fede, in quanto fede pratica, è la condizione, cioè la massima dell'azione, deve costituire il punto di partenza, mentre la condizione della scienza o

della fede teoretica si deve limitare a confermare e a coronare la prima.

Si può, a questo proposito, ancora notare che, secondo il primo principio, la fede (in una soddisfazione vicaria) sarebbe un dovere per l'uomo, mentre la fede in una buona condotta gli sarebbe attribuita come una grazia, perchè è prodotta da un influsso esterno. Ma, secondo il secondo principio, la cosa è al contrario. Giacchè, secondo lui, la buona condotta, in quanto condizione suprema della grazia, è un dovere incondizionato, mentre la soddisfazione proveniente dall'alto è un semplice affare della grazia. Al primo principio si rimprovera (spesso non a torto) di condurre alla superstizione delle pratiche cultuali, la quale sa unire con la religione una condotta colpevole; al secondo, di favorire l'incredulità naturalistica che unisce una condotta, del resto forse del tutto esemplare, con l'indifferenza o anche con l'ostilità verso ogni rivelazione. Ma ciò significa tagliare il nodo della questione (mediante una massima pratica), invece di risolverla (teoreticamente), cosa del resto indubbiamente permessa in materia di religione. Le osservazioni seguenti possono pertanto servire a soddisfare tali esigenze teoretiche. La fede viva nel modello dell'umanità gradita a Dio (la fede, cioè, nel Figlio di Dio) si riferisce, in se stessa, a un'idea morale della ragione, in quanto quest'idea ci serve non solo da norma ma anche da motivo; e, quindi, è la stessa cosa partire da tale fede, in quanto fede razionale, o dal principio della buona condotta. Invece, la fede nel medesimo modello nella sua manifestazione fenomenica (la fede nell'Uomo-Dio), essendo una fede empirica (storica), non s'identifica col principio della buona condotta (il quale dev'essere del tutto razionale), e sarebbe una cosa del tutto diversa voler partire da tale fede (†), e volerne dedurre la buona condotta. Ci

(†) La quale deve fondare su prove storiche l'esistenza di una tale persona.

sarebbe, allora, una contraddizione tra le due tesi sopra enunciate. Sennonchè, nella manifestazione fenomenica dell'Uomo-Dio il vero oggetto della fede santificante non è ciò che di lui colpisce i nostri sensi, o che può esser conosciuto mediante l'esperienza, ma il modello ideale, innato nella nostra ragione, che noi poniamo a fondamento di tale persona fenomenica (perchè, per quanto ne possiamo giudicare dal suo esempio, essa è trovata conforme a tale modello), e così tale fede è identica col principio di una condotta gradita a Dio. Quindi, qui, non abbiamo due principii in sè diversi, che ci condurrebbero per vie opposte, a seconda che si parte dall'uno o dall'altro, ma una sola e medesima idea pratica, dalla quale partiamo una volta in quanto ci rappresenta il modello ideale come esistente in Dio e derivante da Dio, una seconda volta in quanto ce lo rappresenta come esistente in noi, ma tutte e due le volte in quanto ce lo rappresenta come la regola della nostra condotta; l'antinomia è, dunque, soltanto apparente, perchè, per un malinteso, essa considera come due principii distinti la medesima idea pratica, solo perchè la guarda sotto diversi rapporti. Ma, se si volesse fare della fede storica nella realtà di una tale apparizione, avvenuta una volta nel mondo, la condizione dell'unica fede santificante, allora ci sarebbero indubbiamente due principii del tutto diversi (l'uno empirico, l'altro razionale) sui quali, si debba partire e incominciare dall'uno o dall'altro, s'innesterebbe un vero conflitto delle massime che nessuna ragione mai potrebbe appianare. La proposizione: si deve credere che c'è stato una volta un uomo che per la sua santità e i suoi meriti ha soddisfatto tanto per sè (adempiendo il suo dovere) quanto per tutti gli altri (supplendo ai mancamenti relativi ai loro doveri) — cosa di cui la ragione non ci dice nulla, — per sperare che noi stessi possiamo, con una buona condotta, diventare beati, ma solo in virtù di tale fede, tale proposizione enuncia una cosa del tutto diversa che la seguente proposizione: si deve tendere con tutte le proprie forze a far nascere in sè la santa intenzione di condurre una

vita gradita a Dio, per poter credere che l'amore che Egli ha per l'umanità (amore di cui la ragione già ci assicura), nella misura in cui tale umanità si sforza con tutto il suo potere di adempiere la volontà divina, supplirà, in una maniera qualsiasi, in considerazione della buona intenzione, alle imperfezioni dell'azione. Il primo di questi due principii non è, però, in potere di ogni uomo (anche dell'ignorante). La storia dimostra che in tutte le forme di religione è esistita tale lotta tra due principii di fede; tutte le religioni, infatti, hanno avuto espiazioni, qualunque ne sia stata la natura. Ma la disposizione morale inerente ad ogni uomo non ha mancato, da parte sua, di far sentire le sue esigenze. Tuttavia, in ogni tempo, i preti si sono lamentati più che i moralisti; i primi hanno sempre gridato ad alta voce (intimando alle autorità di rimediare al disordine) contro l'abbandono del culto divino stabilito per riconciliare il popolo col Cielo e per allontanare dallo Stato le calamità; i secondi, invece, hanno sempre deplorato la decadenza dei costumi, che essi hanno attribuito in gran parte ai mezzi di espiazione dei peccati, adoperati dai preti, per mezzo dei quali essi rendevano facile a ciascuno di riconciliarsi con la divinità, nonostante i vizi più grossolani. E, in realtà, appena si ammette che già esiste a portata di mano un fondo inesauribile per il pagamento delle colpe commesse o anche da commettere, e che basta soltanto attingervi per liberarsi dai propri debiti (e, nonostante tutte le proteste della coscienza, vi si attingerà senza dubbio con troppa fretta), mentre si può differire il fermo proposito di una buona condotta sino a quando non ci si è, riguardo a tali debiti, per lo meno rimessi a galla, non si possono, allora, concepire altre conseguenze di una tale fede. E nel caso in cui tale fede ci fosse inoltre rappresentata come dotata di una forza così particolare e di un influsso mistico (o magico) tale che, pur dovendo, per quanto ne sappiamo, essere considerata come una semplice fede storica, essa sia tuttavia capace, appena vi si aderisce e si hanno i sentimenti ch'essa implica, di migliorare radicalmente tutto l'uomo (di

farne un uomo nuovo), bisognerebbe, allora, considerare tale fede come un dono datoci immediatamente dal Cielo (insieme con e mediante la fede storica), e tutto, allora, anche la stessa costituzione morale dell'uomo, si riduce in ultima analisi ad un decreto incondizionato di Dio: «Egli ha compassione di chi vuole, e indurisce chi vuole» (1), parola che, presa alla lettera, è il *salto mortale* della ragione umana.

È, dunque, una conseguenza necessaria delle nostre disposizioni fisiche e anche della disposizione morale che si trova in noi e serve insieme da fondamento e da interprete di ogni religione, che la religione si liberi a poco a poco da tutti i principii empirici di determinazione, da tutti gli statuti che si fondano sulla storia e per mezzo di una fede ecclesiastica uniscono provvisoriamente gli uomini allo scopo di promuovere il bene; in modo che, così, la pura religione della ragione arrivi alfine a dominare su tutte le altre religioni, « affinchè Dio sia

---

(1) Ecco la spiegazione che si può dare di tale parola: nessuno può dire con certezza da che deriva che il tale uomo sia buono, il tale altro sia cattivo (ambedue comparativamente), poichè spesse volte la disposizione ad essere o l'uno o l'altro sembra si possa già riscontrare in essi sin dalla nascita, e talora anche le circostanze della vita, sulle quali nessun può nulla, influiscono sulla loro differenza morale; allo stesso modo, nessuno può dire che cosa potrà avvenire di lui. Su questo punto noi dobbiamo, dunque, lasciare il giudizio a Colui che vede tutto, e tale è il significato di questa parola, come se il decreto divino, prima della nascita degli uomini, fosse stato pronunciato su ciascuno, e gli avesse assegnato la parte che avrebbe dovuto fare. Nell'ordine dei fenomeni, per il creatore del mondo, specialmente se ce ne facciamo un concetto antropomorfico, prevedere è insieme decidere anticipatamente. Ma, nell'ordine delle cose soprasensibili, dove regnano le leggi della libertà e il tempo non esiste, prevedere non è altro che un sapere onniveggente, senza che si possa spiegare per quale ragione l'uno si comporta in quel modo, e l'altro si comporta secondo principii opposti, e senza che si possa conciliare tale scienza onniveggente con la libertà della volontà umana. (Il luogo citato si trova in *Epist. ai Rom.*, IX, 18 [N. d. T.]).

tutto in tutti» (*). I veli sotto i quali l'embrione ha preso forma umana devono essere eliminati affinchè esso possa venire alla luce. Le dande delle tradizioni sacre con le loro appendici, gli statuti cioè e le osservanze, cose che hanno fatto buon servizio a loro tempo, diventano a poco a poco inutili, anzi, alla fine, diventano catene, quando il bambino è entrato nell'età della giovinezza. Finchè l'uomo (il genere umano) «è stato bambino, è stato prudente come un bambino» (**), e ha saputo unire a dommi, che gli erano stati imposti senza suo consenso, una scienza e anche una filosofia a servizio della Chiesa; «ma, ora che è divenuto uomo, egli depone ciò che è proprio dell'infanzia» (***). La differenza umiliante tra laici e chierici alfine scompare e l'uguaglianza nasce dalla vera libertà, ma senza anarchia, perchè ognuno obbedisce, è vero, alla legge (non statutaria) che egli stesso si prescrive, ma che egli deve pure considerare come la volontà, rivelatagli dalla sua ragione, del sovrano del mondo, la quale unisce invisibilmente, sotto un governo comune, tutti gli uomini in uno Stato, del quale la Chiesa visibile era, prima, l'insufficiente rappresentazione e preparazione. Tutta questa trasformazione non si deve aspettare da una rivoluzione esterna, che svolga la sua azione impetuosamente e violentemente secondo il capriccio delle circostanze, perchè i difetti che si troverebbero nel nuovo ordine di cose stabilito da essa sarebbero, benchè a malincuore, conservati per secoli, giacchè non vi si può più portar rimedio, o per lo meno, non si possono modificare altrimenti se non per mezzo di una nuova rivoluzione (sempre pericolosa). Nel principio della religione razionale pura, in quanto rivelazione divina (benchè non empirica) fatta continuamente a tutti gli uomini, si deve trovare il fondamento di tale passaggio a un nuovo ordine di cose, e questo progresso, una volta deciso dopo ma-

(*) *I Cor.*, XV, 28 (N. d. T.).
(**) *I Cor.*, XIII, 11 (N. d. T.).
(***) *I Cor.*, XIII, 11 (N. d. T.).

tura riflessione, è realizzato a poco a poco con riforme progressive, nella misura in cui dev'essere un'opera umana; perchè, per quanto riguarda le rivoluzioni che possono renderlo più rapido, esse sono lasciate alla Provvidenza e non si possono, senza danno per la libertà, introdurre secondo un piano prestabilito.

Ma si può dire con ragione « che il regno di Dio è arrivato in mezzo a noi » (*), anche quando il principio del passaggio graduale dalla fede ecclesiastica alla religione universale razionale, e, quindi, ad uno Stato etico (divino) sulla terra, non ha fatto altro che prendere pubblicamente radice dappertutto o in un luogo, benchè l'instaurazione reale di un tale Stato si trovi ancora indefinitamente lontana da noi. Poichè, infatti, tale principio contiene il fondamento d'un progresso continuo verso tale perfezione, allora, in lui, come in un germe che si sviluppa e si moltiplica in seguito mediante il seme, è contenuto (in modo invisibile) il Tutto che deve un giorno illuminare e dominare il mondo. Quanto al vero e al bene che ogni uomo, per la sua disposizione naturale, tende a conoscere e ad amare, essi non mancano, divenuti pubblici, di comunicarsi universalmente per la loro affinità naturale con la disposizione morale di tutti gli esseri ragionevoli. Gli ostacoli che da cause politico-civili possono essere frapposti di tempo in tempo alla loro propagazione, servono piuttosto a rendere più intima l'unione degli spiriti in vista del bene (il quale, una volta da essi percepito, non abbandona più il loro pensiero) (1).

(*) *Evang. di Matteo.* XII, 28 (N. d. T.).

(1) Si può conservare alla fede ecclesiastica, senza licenziarla dal servizio e senza combatterla, il suo influsso utile, in quanto veicolo, pur togliendole, in quanto troppo imbevuta di doveri culturali, ogni influsso sul concetto della vera religione (cioè della religione morale), e stabilire così, nonostante la diversità delle fedi statutarie, un accordo tra i loro seguaci per mezzo dei principii della religione razionale unica, nel senso della quale i dottori debbono spiegare tutti i dommi e tutte le osservanze di tali fedi diverse, sino a quando si possa, col tempo, grazie alla vittoria dell'Illuminismo vero (cioè della legalità derivante

*
* *

Tale è, dunque, il lavoro, non scorto da occhi umani, ma sempre progressivo, fatto dal buon principio per costituirsi nel genere umano, in quanto forma una repubblica governata dalle leggi della virtù, una potenza e un regno che attestano la sua vittoria sul male e assicurano al mondo, sotto la sua dominazione, una pace perpetua.

---

dalla libertà morale), sostituire, per accordo unanime, alle forme umilianti di credenze coercitive una forma ecclesiastica adatta alla dignità di una religione morale, cioè la forma di una libera fede. Conciliare l'unità di fede ecclesiastica con la libertà in materia di fede è un problema alla cui soluzione ci spinge continuamente l'idea dell'unità obbiettiva della religione razionale, per l'interesse morale che essa suscita in noi; ma c'è poca speranza di realizzare tale conciliazione in una Chiesa visibile, se su questo punto interroghiamo la natura umana. Essa è un'idea della ragione che ci è impossibile rappresentare in una intuizione ad essa pienamente adeguata, ma che ha, però, in quanto principio regolatore pratico, realtà obbiettiva per influire sul raggiungimento di tale fine dell'unità della religione razionale pura. Le cose stanno qui come a proposito dell'idea politica di un diritto dello Stato, che si dovrebbe nello stesso tempo accordare col diritto dei popoli, universale e dotato di potere sovrano. L'esperienza qui ci nega ogni speranza. Sembra che sia stata posta (forse intenzionalmente) nel genere umano una tendenza per la quale ogni singolo Stato, se la fortuna gli sorride, tende a soggiogare tutti gli altri e a fondare una monarchia universale; ma quando ha raggiunto una certa grandezza si frantuma da sè in Stati più piccoli. Così ogni Chiesa nutre l'orgogliosa pretesa di diventare universale, ma quando essa si è propagata ed è diventata dominante, presto si manifesta un principio di dissoluzione e di divisione in sètte diverse.

(†) La fusione degli Stati troppo precoce e quindi dannosa (perchè avverrebbe prima che gli uomini siano divenuti moralmente migliori), è — se ci è permesso di ammettere su questo punto un'intenzione della Provvidenza — principalmente impedita da due potenti cause, la diversità delle lingue e la differenza delle religioni.

SECONDA SEZIONE

RAPPRESENTAZIONE STORICA DELLA GRADUALE FONDAZIONE DEL DOMINIO DEL BUON PRINCIPIO SULLA TERRA

Non si può esigere dalla religione sulla terra (nel senso più stretto della parola religione) nessuna storia universale riguardante tutto il genere umano; perchè, in quanto fondata sulla fede morale pura, essa non è uno stato di cose pubblico, ma ognuno può avere soltanto la coscienza particolare dei progressi che egli ha fatto in questa fede. La fede ecclesiastica è, quindi, la sola dalla quale ci si può aspettare un'esposizione storica generale, paragonandola nelle sue forme diverse e mutevoli con la fede religiosa pura, sempre unica e immutabile. Dal momento in cui la fede ecclesiastica riconosce pubblicamente la sua dipendenza dalle condizioni limitatrici della fede religiosa pura e la necessità di accordarsi con essa, la Chiesa universale incomincia ad assumere la forma di uno Stato morale, governato da Dio, e a progredire continuamente, secondo un principio fisso, sempre identico per tutti, verso la realizzazione completa di tale Stato. Si può prevedere che una tale storia non sarà altro che il racconto della lotta continua tra la fede cultuale e la fede religiosa morale, giacchè l'uomo è costantemente incline a porre più in alto la prima in quanto fede storica, mentre la seconda non ha mai rinunziato al suo diritto alla preminenza, che le spetta in quanto essa soltanto è una fede che rende migliori le anime, ed essa certamente finirà col far trionfare tale suo diritto.

Or questa storia può avere unità solo se si limita a quella parte del genere umano nella quale attualmente la disposizione all'unità della Chiesa universale è stata già condotta vicino al suo pieno sviluppo, giacchè essa ha, per lo meno, già posto

pubblicamente la questione della differenza tra la fede di ragione e la fede storica, ed ha attribuito alla decisione di questo punto la massima importanza morale; perchè la storia dei dommi professati da popoli diversi, non collegati tra loro da nessuna fede comune, non procura alla Chiesa alcuna unità. Or, non si può mettere a conto di quest'unità il fatto che in un solo e medesimo popolo in un dato momento sia sorta una certa fede nuova, notevolmente diversa dalla fede, prima dominante, anche se questa avesse contenuto le cause occasionali di tale nuova produzione. Giacchè ci dev'essere unità di principio per poter considerare le diverse specie di fede che sono seguite le une alle altre come modificazioni di una sola e medesima Chiesa, che è quella della cui storia propriamente ora ci occupiamo.

Noi possiamo, dunque, da questo punto di vista trattare soltanto la storia di quella Chiesa la quale, sin dai suoi primi inizi, conteneva il germe e i principii dell'unità obbiettiva della fede religiosa vera e universale, alla quale essa si è avvicinata a poco a poco sempre più. Or si vede a primo sguardo che la fede giudaica non ha alcun rapporto essenziale con questa fede ecclesiastica di cui noi vogliamo considerare la storia, cioè non presenta con essa alcuna unità secondo concetti, benchè la religione giudaica abbia preceduto immediatamente la Chiesa cristiana, e sia stata l'occasione materiale della sua fondazione.

La fede giudaica, nella sua istituzione originaria, non è altro che un complesso di leggi statutarie sul quale si fondava una costituzione statale; giacchè i complementi morali che le furono aggiunti o già sin dapprincipio, o in seguito, non fanno parte, è cosa indubitabile, del Giudaismo in quanto tale. Il Giudaismo, infatti, non è una religione, ma una semplice associazione d'una certa quantità di uomini che, appartenendo ad una razza particolare, avevano formato non una Chiesa, ma uno Stato, retto da semplici leggi politiche; anzi, tale Stato doveva essere puramente temporale, di modo che, se esso,

a causa di casi avversi, fosse stato fatto in pezzi, rimanesse sempre al giudaismo la fede politica (che gli appartiene essenzialmente) di ristabilirlo un giorno (alla venuta del Messia). Se questa costituzione politica ha per fondamento una teocrazia (sotto la forma visibile di una aristocrazia di preti o di capi che si vantavano di ricevere immediatamente da Dio le loro istruzioni), e se, quindi, il nome di Dio vi è onorato, ma come quello di un semplice reggente temporale che non ha alcuna pretesa di governare sopra e dentro le coscienze, ciò, però, non ne fa una costituzione religiosa. La prova che essa non doveva essere tale è chiara. In primo luogo, tutte le sue prescrizioni sono di tal natura, che anche una costituzione politica può contenerle e imporle come leggi costrittive, perchè esse riguardano esclusivamente azioni esterne, e, benchè i dieci comandamenti, anche se non siano promulgati ufficialmente, abbiano già, in quanto morali, il loro valore dinanzi alla ragione, tuttavia, nella legislazione mosaica non sono dati con l'esigenza di unire alla loro osservanza l'intenzione morale (cosa di cui più tardi il Cristianesimo farà l'opera essenziale), ma hanno in mira semplicemente la sola osservanza esterna. Il che è, del resto, chiaramente messo in luce dall'osservazione seguente. In secondo luogo, infatti, tutte le conseguenze dell'adempimento o della trasgressione di tali comandamenti, tutte le ricompense e tutte le punizioni erano limitate soltanto a quelle che ognuno può ricevere in questo mondo, e queste stesse non rispondevano nemmeno a concetti morali, giacchè le une e le altre potevano toccare in sorte anche alla posterità, che pur non aveva preso alcuna parte attiva a quei fatti o a quei misfatti, il che, in una costituzione politica, è, senza dubbio, un mezzo prudente di conciliarsi l'obbedienza, ma sarebbe contrario ad ogni equità in una costituzione morale. E poichè senza la fede in una vita futura non si può concepire alcuna religione, il Giudaismo, in quanto tale, considerato nella sua purezza, non contiene alcuna fede religiosa. Ciò è confermato ancor più dalla seguente osservazione.

È, infatti, difficile mettere in dubbio che i giudei, come gli altri popoli, anche i più rozzi, abbiano avuto fede in una vita futura, e quindi in un cielo e in un inferno, giacchè tale fede s'impone da se stessa a tutti, in virtù della disposizione morale universale nella natura umana. È, dunque, senza dubbio intenzionalmente che il legislatore di questo popolo, benchè ci sia rappresentato come Dio stesso, non ha voluto tenere il minimo conto della vita futura, il che dimostra chiaramente che egli ha voluto fondare semplicemente uno Stato politico, e non uno Stato morale; ma parlare in un tale Stato politico di premi e di pene che non possono essere visibili durante questa vita, sarebbe stato, sotto quella ipotesi, un procedimento del tutto incoerente e inadatto. Sebbene, quindi, non si possa neanche mettere in dubbio, che i Giudei si siano fatti in seguito, ciascuno per conto suo, una certa fede religiosa, che essi mescolavano con gli articoli della loro fede statutaria, tale fede non è mai stata, tuttavia, una parte integrante della legislazione del Giudaismo. In terzo luogo, il Giudaismo, lungi dall'essere stato un'epoca di sviluppo della Chiesa universale, o dall'aver costituito esso stesso a suo tempo questa Chiesa universale, escludeva, invece, dalla sua comunità tutto il genere umano, in quanto si considerava come un popolo particolarmente eletto da Jehova, e nemico di tutti gli altri popoli e, quindi, odiato da ognuno. Del resto non si deve esagerare l'onore che spetta al popolo ebraico di essersi dato per sovrano supremo e universale un Dio unico, non rappresentabile da alcuna immagine visibile. Giacchè si trova presso la maggior parte degli altri popoli che la loro dottrina religiosa tendeva parimenti verso la medesima concezione, e non si rese sospetta di politeismo se non per l'adorazione di certe potenti divinità secondarie, subordinate a quel Sovrano assoluto. Un Dio, infatti, che vuole semplicemente l'obbedienza a dei comandi per i quali non è richiesto alcun miglioramento dell'intenzione morale, non è, parlando propriamente, l'Essere morale il cui concetto è necessario per una religione. Questa

religione si troverebbe, piuttosto, in una fede in numerosi esseri invisibili e potenti, purchè un popolo li concepisca in modo che, nonostante la diversità della loro sfera d'azione, essi si accordino tutti, però, nell'apprezzare degni del loro compiacimento coloro che aderiscono con tutto il cuore alla virtù, anzichè nella credenza ad un Essere unico, ma che faccia del culto meccanico la cosa principale.

Noi non possiamo, quindi, fare incominciare la storia universale della Chiesa, in quanto deve formare un sistema, se non dall'origine del Cristianesimo, il quale, essendo un completo abbandono del Giudaismo dal quale esso derivò, e fondandosi su un principio del tutto nuovo, operò nelle credenze religiose una completa rivoluzione. La fatica a cui si sottopongono i dottori del Cristianesimo, o quella a cui hanno potuto sottoporsi in principio, per stabilire un legame coerente fra le due credenze, col dichiarare che la nuova fede è semplicemente la continuazione dell'antica la quale ne conteneva, sotto forma di tipi simbolici, tutti gli avvenimenti, dimostra chiaramente che per essi tale legame non è, o non era, se non il mezzo più abile d'introdurre una religione morale pura al posto di un antico culto, al quale il popolo era troppo fortemente abituato, senza tuttavia urtare direttamente contro i suoi pregiudizi. Già l'abolizione susseguente del contrassegno corporeo, che serviva a separare interamente quel popolo da tutti gli altri, ci permette di giudicare che la nuova fede, non essendo più legata agli statuti dell'antica, anzi, a nessuna specie di statuti in generale, doveva contenere una religione valida non per un solo popolo, ma per tutto il mondo.

Dal Giudaismo, dunque, ma non dal Giudaismo patriarcale, senza mescolanza, fondato su una costituzione politica tutta sua propria (del resto già assai scossa), ma dal Giudaismo in cui già si mescolava una fede religiosa pura, grazie a certe dottrine morali che vi erano a poco a poco divenute pubbliche, in un'epoca in cui tra questo popolo, del resto ignorante, era già penetrata molta sapienza straniera (greca), la quale, secondo

ogni apparenza, contribuì pure ad illuminarlo con concetti di virtù e a prepararlo a rivoluzioni dovute all'opprimente peso della sua fede dommatica, in occasione della diminuzione del potere dei preti derivante dalla loro soggezione al dominio di un popolo che considerava con indifferenza tutte le credenze religiose degli altri popoli; da un tale Giudaismo sorse, dunque, improvvisamente, ma non senza essere stato preparato, il Cristianesimo. Il Maestro dell'Evangelo si annunziò come un inviato del Cielo, e si rivelò degno di una tale missione, dichiarando vane di per se stessa la fede servile (nei giorni dedicati al culto, nelle professioni di fede, nei riti), e proclamando, invece, la fede morale, che sola rende santi gli uomini « come è santo il Padre loro che è nei cieli » (*) e dimostra la sua purezza mediante la buona condotta, come l'unica fede santificante. E, dopochè con la sua dottrina, con le sue sofferenze e con la sua morte immeritata e, nello stesso tempo, meritoria (1), ebbe

(1) Con essa finisce la sua storia pubblica (quella che poteva pure, quindi, servire universalmente da esempio alla posterità). La sua storia più segreta, che le è stata aggiunta come un'appendice e che narra fatti di cui i suoi soli discepoli sono stati testimoni: la sua resurrezione, cioè, e la sua ascensione (le quali, considerate semplicemente come idee della ragione, significherebbero l'inizio di un'altra vita e l'entrata nel regno della felicità, cioè, nella comunione con tutti i buoni), questa storia più segreta, dunque, pur senza metterne in dubbio il valore storico, non può essere utilizzata per una religione dentro i limiti della sola ragione; non già perchè essa è un racconto storico (perchè tale è pure la storia che la precede), ma perchè, presa alla lettera, ammette un concetto assai conforme, certamente, al modo di rappresentazione sensibile degli uomini, ma assai gravoso per la ragione nella sua credenza al futuro, il concetto, cioè, della materialità di tutti gli esseri del mondo — il materialismo della personalità dell'uomo (materialismo psicologico) per il quale la condizione indispensabile della personalità è la permanenza del medesimo corpo, e il materialismo della presenza dell'uomo in un mondo in generale (materialismo cosmologico), che afferma in linea di principio che tale presenza non può essere che spaziale —; mentre,

(*) *I Petr.*, I, 61 (N. d. T.).

dato nella sua persona un esempio conforme al tipo dell'unica umanità gradita a Dio, egli è rappresentato come ritornato al cielo donde era venuto, lasciando note oralmente (a guisa di un testamento) le sue ultime volontà, ed avendo potuto dire, per quanto riguarda la forza del ricordo del suo merito, della sua dottrina e del suo esempio, che « egli (l'Ideale dell'umanità gradita a Dio) sarebbe rimasto, nondimeno, coi suoi discepoli sino alla fine del mondo » (*). A questo insegnamento che, se per caso si trattasse di una fede storica circa l'origine e il grado forse sopraterreno della persona di Cristo, avrebbe bisogno di essere confermato da miracoli, ma che, in quanto fa parte semplicemente della fede morale riformatrice delle anime, può fare a meno di tutte codeste prove della sua verità, sono aggiunti, inoltre, in un libro sacro miracoli e misteri, la

---

invece, l'ipotesi della spiritualità degli esseri ragionevoli del mondo, per la quale il corpo può rimanere morto nella terra e, tuttavia, la medesima persona essere sempre viva, e, parimenti, l'uomo in quanto spirito, (cioè nella sua qualità non sensibile), può pervenire alla sede dei beati senza essere trasportato in un luogo qualunque dello spazio infinito che circonda la terra (e che noi chiamiamo cielo), è un'ipotesi più favorevole alla ragione, non solo a causa dell'impossibilità di renderci comprensibile una materia pensante, ma, principalmente, a causa dell'accidentalità alla quale sarebbe esposta la nostra esistenza dopo la morte, se essa dovesse dipendere unicamente dalla conservazione di un certo mucchio di materia in una certa forma, mentre, invece, si può pensare la permanenza di una sostanza semplice come fondata nella sua natura. In quest'ultima ipotesi (quella dello spiritualismo) la ragione non può avere alcun interesse a trascinare nell'eternità un corpo che (se la personalità si fonda sull'identità del corpo) deve sempre, per quanto purificato lo si supponga, essere composto della medesima materia che costituisce la base del nostro organismo, e alla quale l'uomo stesso non si è mai affezionato durante la sua vita; nè essa può comprendere che cosa questa terra calcarea, della quale egli è formato, può avere a che fare nel cielo, cioè in un'altra regione del mondo dove, presumibilmente, altre materie potrebbero costituire la condizione dell'esistenza e della conservazione degli esseri viventi.

(*) *Evang. di Matteo*, XXVIII, 20 (N. d. T.).

cui divulgazione è, alla sua volta, un miracolo, e richiede una fede storica, di cui solo l'esegesi storica può verificare il valore e assicurare l'importanza e il significato.

Ma ogni fede che, in quanto fede storica, si fonda su certi libri, ha bisogno come sua garanzia di un pubblico colto, in mezzo al quale le sia possibile di essere, per dir così, controllata da scrittori contemporanei, non sospetti di intesa coi suoi primi propagatori e ininterrottamente connessi coi nostri scrittori attuali. La fede razionale pura, invece, non ha bisogno di tale convalidazione, ma si dimostra da se stessa. Or, all'epoca in cui avvenne tale rivoluzione, nel popolo che dominava sui giudei e che era diffuso nel loro stesso paese (cioè nel popolo romano) esisteva già un pubblico colto dal quale ci è stata tramandata, per mezzo di una serie ininterrotta di scrittori, la storia dei fatti contemporanei che si riferiscono alla costituzione politica; del resto questo popolo, benchè si curasse poco delle credenze religiose dei suoi sudditi non romani, non era punto incredulo riguardo ai miracoli che potevano avvenire pubblicamente tra di essi; or, i suoi scrittori contemporanei non hanno fatto alcuna menzione nè dei miracoli, nè della rivoluzione, anch'essa pubblica, che tali miracoli produssero (dal punto di vista della religione) in tale popolo soggetto alla dominazione dei Romani. Soltanto tardi, dopo più che una generazione, essi fecero ricerche sulla natura di questo cambiamento religioso, rimasto sin allora ad essi ignoto (benchè fosse avvenuto non senza commozioni pubbliche), ma non ne fecero alcuna sulla storia dei suoi primi inizi in modo da ricercarla nei loro proprii annali. Da questi inizi sino all'epoca in cui il Cristianesimo si costituì per se stesso un pubblico colto, la sua storia è, quindi, oscura, e perciò noi ignoriamo quale influsso le sue dottrine esercitarono sulla moralità dei suoi seguaci, se i primi cristiani, cioè, furono realmente uomini moralmente migliori, o gente della solita tempra. Ma, dopochè il Cristianesimo divenne anche esso un pubblico colto, o, per lo meno, entrò nella coscienza generale, la sua storia, per quanto riguarda l'efficacia benefica

che si ha il diritto di aspettarci da una religione morale, non gli serve affatto da raccomandazione. Vi si può vedere come certe stravaganze mistiche della vita degli eremiti e dei monaci e l'esaltazione della santità del celibato resero inutili al mondo un gran numero di uomini; come certi pretesi miracoli, connessi con tali pazzie, oppressero il popolo con pesanti catene sotto una cieca superstizione; come, sotto una gerarchia che s'imponeva ad uomini liberi, si levò la voce terribile dell'ortodossia dalla bocca di orgogliosi interpreti della Scrittura che pretendevano di esserne i soli interpreti autorizzati, e divise la cristianità in partiti accaniti l'uno contro l'altro a causa d'opinioni religiose (nelle quali, se non si chiama ad interprete la ragion pura, è assolutamente impossibile un accordo generale); come, in Oriente, dove lo Stato stesso si occupò in modo ridicolo degli statuti dommatici dei preti e delle loro beghe, invece di mantenerli negli stretti limiti di un semplice corpo insegnante (dal quale essi sono sempre pronti a trasformarsi in un corpo dirigente), come, dico, tale Stato doveva inevitabilmente alla fine diventar la preda di nemici esterni che, in ultima analisi, misero fine alla sua credenza dominante; come, in Occidente, dove la fede ha innalzato il suo trono vero, indipendente dal potere temporale, un preteso rappresentante di Dio ha scosso e reso senza forza l'ordinamento civile insieme con le scienze (che ne sono il sostegno); come le due parti della cristianità, nello stesso modo in cui le piante e gli animali, prossimi alla loro dissoluzione per qualche malattia, attirano insetti distruttori per completare tale dissoluzione, furono invase dai barbari; come, in Occidente, il suddetto capo spirituale governò e castigò i re come fanciulli, colpendoli con la bacchetta magica della sua sempre minacciata scomunica, li indusse a guerre lontane (alle crociate), spopolatrici di un'altra parte del mondo, li eccitò a combattersi tra di loro, sollevò i sudditi contro l'autorità dei loro sovrani, e ispirò nei fedeli l'odio sanguinario contro altri seguaci, che pensavano diversamente da essi, d'un solo e medesimo Cristianesimo cosiddetto universale; come

queste discordie, che anche ai nostri tempi solo l'interesse politico trattiene da scoppi violenti, hanno la loro radice nascosta nel principio di una fede ecclesiastica che comanda dispoticamente e fanno sempre temere simili accessi; di modo che questa storia del Cristianesimo (la quale, poichè si volle costruire il cristianesimo su una fede storica, non poteva essere diversa), vista, come un quadro, con un solo sguardo, potrebbe giustificare l'esclamazione: tantum religio potuit suadere malorum! (*) se dalla istituzione del Cristianesimo non risultasse sempre ancora abbastanza chiaramente che la sua prima e vera intenzione non era stata altra se non quella d'introdurre un fede religiosa pura, sulla quale non ci possono essere opinioni contrastanti, e che tutto il tumulto, dal quale il genere umano è stato agitato e che lo tiene ancora diviso, deriva unicamente da una cattiva tendenza della natura umana, per la quale ciò che dapprincipio doveva servire all'introduzione di tale fede pura, cioè a guadagnare a questa fede nuova, mediante i suoi stessi pregiudizi, la nazione abituata all'antica fede storica, fu trasformato, in seguito, in fondamento definitivo di una religione universale.

Se ora si domanda: qual'è l'epoca migliore tra tutte quelle sinora note della storia della Chiesa, io rispondo senza esitazione: è l'epoca attuale, perchè non si deve fare altro che lasciar sviluppare liberamente sempre più il germe della vera fede religiosa, tale quale esso è stato deposto attualmente nella Cristianità soltanto da alcuni spiriti, è vero, ma tuttavia pubblicamente, per aspettarsene un avvicinamento continuo verso quella Chiesa che riunirà per sempre tutti gli uomini e che è la rappresentazione visibile (lo schema) d'un regno invisibile di Dio sulla terra. La ragione, la quale nelle cose che per loro natura devono essere morali e devono migliorare gli animi, si è liberata dal giogo di una fede costantemente esposta all'arbitrio degl'interpreti, ha imposto a se stessa in tutti i

(*) Lucrezio, De *rerum natura*, I, 101 (N. d. R.).

paesi dell'Europa due principii universalmente (benchè non dappertutto pubblicamente) ammessi tra i veri cultori della religione: in primo luogo, il principio di una giusta modestia nelle affermazioni su tutto ciò che si chiama rivelazione. Esso consiste nel dire che, poichè non si può negare, da una parte, ad un libro il cui contenuto morale è puramente divino la possibilità di essere pure realmente considerato (per la parte storica che contiene) come una rivelazione divina, e, d'altra parte, l'unione degli uomini in una religione non si può realizzare convenientemente, nè essere resa permanente, senza un libro sacro e senza una fede ecclesiastica fondata su questo libro; poichè, inoltre, dato lo stato attuale dell'intelligenza umana, è difficile per qualunque uomo aspettarsi una nuova rivelazione, introdotta da nuovi miracoli, allora, la cosa più ragionevole e più giusta è di servirci ancora di questo libro, poichè ormai lo abbiamo, come fondamento dell'insegnamento ecclesiastico e di non indebolirne il valore con attacchi inutili o maligni, ma senza neanche imporre a nessuno la fede in questo libro come condizione necessaria della salvezza. Il secondo principio consiste nell'esigere che la storia sacra — poichè non ha altro còmpito se non di essere a servizio della fede ecclesiastica, e non può nè deve, quindi, di per sè sola, esercitare assolutamente alcun influsso sull'adozione di massime morali, essendo data alla fede ecclesiastica soltanto per rappresentare in modo vivo il suo vero oggetto (la virtù aspirante alla santità), — sia sempre insegnata e spiegata come quella che ha per fine la formazione morale, e nell'esigere anche che, a questo proposito, si insista accuratamente e ripetutamente (perchè l'uomo comune, soprattutto, ha in sè una tendenza costante verso la fede passiva) (1) sull'idea che la vera religione

(1) Una delle cause di questa tendenza consiste nel principio di sicurezza, per il quale io imputo le mancanze di una religione, nella quale sono stato generato ed educato, che mi è stata insegnata senza mia scelta, e in cui non ho nulla cambiato col mio proprio ragionamento,

non consiste nel conoscere o nel professare ciò che Dio fa o ha fatto per la nostra salvezza, ma nel compiere ciò che dobbiamo fare per rendercene degni, il che non può mai essere altro se non qualche cosa che ha per sè un valore indubitabile e assoluto, e può, quindi, essa soltanto, renderci graditi a Dio, e della cui necessità, infine, ogni uomo può essere pienamente certo, senza alcuna scienza della Scrittura. È, dunque, un dovere per i governanti di non porre ostacoli alla divulgazione di questi principii; mentre, invece, è cosa assai audace e intrapresa sotto la propria responsabilità quella di volersi ingerire su questo punto delle vie della divina provvidenza e, per far piacere a certe dottrine ecclesiastiche storiche, che, al massimo, hanno per sè una verosimiglianza che solo dei dotti possono scorgere, indurre in tentazione la coscienza dei sudditi mediante l'offerta o il rifiuto di certi vantaggi civili, ordinariamente accessibili a tutti (1), il che, senza tener conto del colpo dato così ad una libertà sacra in tal caso, difficilmente

---

non a me stesso, ma ai miei genitori o ai maestri pubblicamente preposti alla mia educazione; questa è una delle ragioni per le quali difficilmente si dà approvazione al cambiamento pubblico di religione in un uomo; ma ad essa, è vero, se ne aggiunge ancora un'altra (più profonda), per la quale, data l'impossibilità, ben sentita da ciascuno, di scegliere con certezza (tra le fedi storiche) quella che è la vera, mentre la fede morale è dappertutto la medesima, si trova assai inutile attirare in tal modo l'attenzione su di sè.

(1) Quando un governo pretende che non lo si accusi di far pressione sulle coscienze se esso proibisce soltanto di professare pubblicamente le proprie opinioni religiose, perchè non impedisce a nessuno di pensare in segreto tra sè e sè ciò che gli pare, tale pretesa comunemente fa ridere e fa dire che questa non è una libertà da lui concessa, perchè, anche senza la sua concessione, esso non la può impedire. Sennonchè, ciò che è impossibile per la sovranità temporale è possibile per il potere spirituale supremo; questo può, cioè, proibire il pensiero stesso e impedirlo anche realmente; anzi, tale costrizione, cioè la proibizione perfino di pensare diversamente da come esso prescrive, egli la può imporre anche ai capi potenti della Chiesa. Giacchè, per la tendenza degli uomini alla fede cultuale servile, che essi sono natural-

può procurare allo Stato buoni cittadini. Chi, di quelli che si offrono o propongono di porre ostacolo al libero sviluppo delle disposizioni divine, che in noi tendono al miglioramento del mondo, consentirebbe, dopo aver consultato la propria coscienza, a rispondere di tutto il male che può derivare da tali intromissioni violente, capaci d'impedire, forse a lungo, il progresso nel bene, voluto dalla Provvidenza, e anche di farlo retrocedere, benchè nessuna potenza e nessuna istituzione umana possano mai interamente annientarlo?

Il regno dei cieli è anche, infine, per quel che riguarda la direzione della Provvidenza, rappresentato in tale storia non solo sul punto di avvicinarsi con cammino lento, indubbiamente, in certe epoche, benchè mai del tutto interrotto, ma anche sul punto di fare la sua entrata. Si può, è vero, interpretare come una rappresentazione simbolica, che ha unica-

---

mente inclinati non solo a mettere al di sopra della fede morale (che consiste nel servire Dio in generale mediante l'osservanza dei propri doveri), ma anche a considerare come la sola importante, la sola che compensi tutti gli altri difetti, è sempre facile ai custodi dell'ortodossia, nella loro qualità di pastori delle anime, d'incutere al loro gregge un pio terrore per la minima deviazione da certi dommi fondati sulla storia, ed anche per ogni esame, sino al punto che nessuno osa, neanche in pensiero, di far sorgere in sè un dubbio contro i dommi che gli sono imposti, perchè ciò significherebbe prestar orecchio allo spirito maligno. È vero che per liberarsi da tale costrizione, basta solo v o l e r e (il che non è il caso per la costruzione temporale che ha per oggetto le professioni pubbliche); ma, appunto a questo volere, si mette interiormente un catenaccio. Tuttavia, questa vera oppressione delle coscienze è, bensì, abbastanza pesante (perchè porta all'ipocrisia interiore), ma non è così cattiva quanto lo è l'impedimento posto alla libertà esteriore di credere, perchè, grazie al progresso delle conoscenze morali e alla coscienza della libertà individuale, dalle quali soltanto può derivare il vero rispetto per il dovere, la prima deve scomparire da se stessa a poco a poco, mentre il secondo si oppone ad ogni libero progresso, compiuto nella comunità morale dei credenti, la quale costituisce l'essenza della vera Chiesa, e sottomette la forma di questa Chiesa ad ordinanze del tutto politiche.

mente lo scopo di dare maggior forza alla nostra speranza, al nostro coraggio e alla nostra aspirazione verso tale regno, una profezia che (nell'*Apocalisse,* come in libri sibillini) è aggiunta a tale storia, e che ci dipinge il compimento di tale grande cambiamento del mondo sotto la forma di un regno visibile di Dio sulla terra (sotto il governo del suo rappresentante e luogotenente, di nuovo disceso dal Cielo), la felicità che si godrà sotto di lui qui sulla terra, dopo che egli avrà messo in disparte e cacciato i ribelli che tenteranno ancora una volta di resistergli, e, infine, il completo annientamento di questi ribelli e del loro capo, di modo che la fine del mondo è la conclusione della storia. Il Maestro dell'evangelo non aveva mostrato ai suoi discepoli se non il lato morale, magnifico e sublime del regno di Dio sulla terra, cioè della dignità di esseri cittadini di un tale Stato, e li aveva istruiti su ciò che dovevano fare non solo per pervenire essi stessi a tale regno, ma anche per riunirvisi con altri uomini animati dei medesimi sentimenti e, possibilmente, con tutto il genere umano. Ma, per quel che riguarda la felicità, che è l'altra parte dei desideri concepiti inevitabilmente dagli uomini, egli li avvertì in anticipo di non farvi assegnamento nella loro vita terrena. Anzi, al contrario, egli li preparò ad aspettarsi le più grandi tribolazioni e i più grandi sacrifizi; tuttavia aggiunse (poichè non si può chiedere all'uomo, finchè esiste, una rinunzia completa all'elemento fisico della felicità): « Rallegratevi e consolatevi, tutto ciò vi sarà compensato sovrabbondantemente in cielo » (*). Or, l'aggiunta suddetta alla storia della Chiesa, che riguarda il destino futuro ed ultimo di questa Chiesa, ce la rappresenta, infine, come trionfante, cioè come coronata di felicità qui sulla terra dopo aver superato tutti gli ostacoli. La separazione dei buoni dai cattivi, la quale, finchè la Chiesa progredisce verso la sua perfezione, non sarebbe stata conciliabile con lo scopo da essa perseguito (perchè la mescolanza degli uni con gli altri

(*) *Evang. di Matteo,* V, 12 (N. d. T.).

era precisamente necessaria sia per aguzzare la virtù degli uni, sia per ritrarre gli altri dal male mediante l'esempio dei primi) ci è rappresentata come l'ultima conseguenza della fondazione completa dello Stato divino; a ciò si aggiunge ancora l'ultima prova della stabilità di tale Stato, considerato come una potenza, cioè la sua vittoria su tutti i nemici esterni, che anch'essi sono considerati come membri di uno Stato (dello Stato infernale), con la quale vittoria finisce la vita su questa terra, perchè « l'ultimo nemico (dei buoni), la morte, è vinto » (*); d'ambo i lati, per la salvezza degli uni e per la dannazione degli altri, incomincia l'immortalità, la forma stessa di una Chiesa si dissolve, il rappresentante di Dio sulla terra con tutti gli uomini che egli ha innalzato sino a sè formano, come cittadini del Cielo, una sola classe, e così Dio è tutto in tutto (1).

Questa rappresentazione del mondo futuro, dataci sotto la forma di un racconto storico, senz'essere di per se stessa una storia, è un bell'ideale di un'epoca in cui l'universo, grazie all'introduzione della vera religione, si è convertito infine interamente alla moralità, com'è *previsto* dalla fede, ed è arri-

---

(1) Questa espressione (se si lascia da parte ciò che essa contiene di misterioso, ciò che in essa oltrepassa tutti i limiti dell'esperienza possibile e si riferisce semplicemente alla storia *sacra* dell'umanità, senza interessarci per nulla praticamente) si può intendere nel senso che la fede storica, la quale, in quanto fede ecclesiastica, ha bisogno d'un libro sacro che serva da danda per gli uomini, ma, appunto per questo, ostacola l'unità e l'universalità della Chiesa, cesserà da se stessa e cederà il posto ad una fede religiosa pura che brillerà ugualmente per tutti; a questo risultato noi dobbiamo lavorare già sin da ora assiduamente, liberando continuamente la religione pura della ragione da tale involucro storico, del quale, attualmente, non può ancora fare a meno.

(†) Bisogna volere non già che la fede storica scompaia (giacchè, forse, essa può essere sempre utile e necessaria come veicolo), ma che essa possa scomparire; e con queste parole intendiamo esprimere semplicemente la solidità della fede morale pura.

(*) *I Cor.*, XV, 26 (N. d. T.).

vato alla sua perfezione, non ad una perfezione empirica, che noi potremmo abbracciare con un solo sguardo ma ad una perfezione verso la quale noi dobbiamo sempre mirare, cioè far preparativi, con un progresso e un'approssimazione continui come verso il bene maggiore realizzabile sulla terra (senza che in ciò vi sia nulla di mistico, ma tutto avvenendo naturalmente in modo morale). L'apparizione dell'Anticristo, il millenarismo, l'annunzio della prossimità della fine del mondo possono avere per la ragione un buon significato simbolico; e l'idea della fine del mondo, in quanto avvenimento che non si può prevedere in anticipo, (così come non si può prevedere se la fine della nostra vita è prossima o lontana), esprime benissimo la necessità di tenerci sempre preparati a essa a tal fine, ma, in realtà, essa esprime (se si attribuisce a questo simbolo un significato intellettuale) la necessità di considerarci sempre realmente come cittadini eletti di uno Stato divino (d'uno Stato etico). « Quando arriverà dunque il regno di Dio? ». « Il regno di Dio non viene in forma visibile. Non si può dire: esso è qui o là. Perchè, vedete, il regno di Dio è dentro di voi » (*Luca*, XVII, 21-22) (†).

(†) Il regno di Dio di cui qui si parla non è quello fondato su un'alleanza particolare (un regno messianico), ma un regno morale (riconoscibile mediante la sola ragione). Il regno messianico (*regnum divinum pactitium*) dovrebbe trarre le sue prove dalla storia, e si distingue nel regno messianico secondo l'antica alleanza, o secondo la nuova alleanza. Or, è cosa da notare che i seguaci dell'antica alleanza (i giudei) si sono mantenuti ancora tali, benchè siano dispersi in tutto il mondo, mentre ordinariamente la fede religiosa di altri uomini si è fusa con quella del popolo in mezzo al quale essi sono disseminati. Questo fenomeno sembra a molti così strano, che essi non lo stimano possibile secondo il corso ordinario della natura, ma lo giudicano come una disposizione straordinaria di cose in vista d'una intenzione divina speciale. Tuttavia, un popolo, che ha una religione scritta (dei libri sacri), quando viene a contatto con un altro popolo che non ha nulla di simile, ma semplicemente certe usanze (come era il caso dell'impero romano che comprendeva tutti i popoli civili di

Osservazione generale.

In tutte le specie di credenze che si riferiscono alla religione l'esame della loro intima natura urta inevitabilmente contro un mistero, cioè contro qualcosa di santo che può essere da ciascuno reso noto, cioè universalmente comunicato. In quanto è qualcosa di santo, il mistero dev'essere una cosa morale e, quindi, un oggetto appartenente al campo della ragione, che deve poter essere conosciuto internamente in modo sufficiente per l'uso pratico; ma, in quanto mistero, esso non è accessibile alla ragione teoretica, perchè, se lo fosse, dovrebbe essere pure comunicabile a tutti e, quindi, dovrebbe poter essere dimostrato anche esteriormente e pubblicamente.

---

quell'epoca), non confonde mai la sua credenza religiosa con quella dell'altro; ma fa piuttosto dei proseliti, dopo un tempo più o meno lungo. Per questa ragione, anche i giudei dopo la cattività di Babilonia, dopo la quale, come sembra, i loro libri sacri furono oggetto di lettura pubblica, non furono più accusati della loro tendenza a correre dietro a divinità straniere, tanto più perchè la cultura alessandrina, che dovette avere influsso su di essi, potè essere loro favorevole per dare a tali libri una forma sistematica. Così, parimenti, i Parsi, seguaci della religione di Zoroastro, nonostante la loro dispersione, hanno conservato sino ad oggi la loro religione, perchè i loro *destours* possedevano lo Zend-Avesta. Invece gli Indù, che, sotto il nome di zingari, sono stati dispersi per lungo e per largo, non hanno saputo evitare di mescolare la loro credenza con quella degli altri popoli, perchè appartenevano alla feccia della popolazione (ai Paria, ai quali era perfino proibito di leggere nei loro libri sacri). E ciò che i giudei da soli sarebbero stati incapaci di fare, la religione cristiana, e più tardi la maomettana, specialmente la prima, lo fecero; perchè ambedue presuppongono la credenza giudaica e i libri sacri che ne sono il fondamento (sebbene i maomettani li pretendano falsificati). Perchè tra i Cristiani, derivati dalla loro religione, i giudei potevano sempre ritrovare i loro antichi documenti, se, nelle loro peregrinazioni, nelle quali poteva spegnersi in essi l'attitudine a leggerli e, quindi, anche il piacere di possederli, fosse

Or la fede in qualche cosa, che si deve, tuttavia, considerare pure come un sacro mistero, può essere considerata o come una fede ispirata da Dio, o come una pura fede di ragione. A meno che non siamo costretti da un'estrema necessità ad ammettere la prima specie di fede, ci faremo per massima di attenerci alla seconda. I sentimenti non sono conoscenze e quindi non denotano neanche alcun mistero; e, poichè i misteri si riferiscono alla ragione, benchè, tuttavia, non siano universalmente comunicabili, ognuno dovrà cercarli (se mai ce ne sono) nella sua propria ragione.

È impossibile decidere, *a priori* e obbiettivamente, se ci sono o no siffatti misteri. Dobbiamo, dunque, esaminare immediatamente l'aspetto interiore, soggettivo, della nostra disposi-

---

loro rimasto semplicemente il ricordo di averli una volta posseduti. Per questa ragione non si trovano giudei se non nei paesi cristiani e maomettani, se si eccettuano quei pochi che vivono nella costa del Malabar e forse una loro comunità in Cina (ed è possibile che quelli del Malabar abbiano avuto rapporti commerciali costanti coi loro correligionari d'Arabia), sebbene non si possa dubitare che essi abbiano dovuto diffondersi nell'interno di questi ricchi paesi; ma, per la mancanza di ogni affinità tra la loro credenza e quelle di queste regioni, essi hanno completamente dimenticato la propria. Ma, fondare considerazioni edificanti su tale conservazione del popolo giudaico e della sua religione in mezzo a circostanze così svantaggiose all'uno e all'altra, è cosa assai scabrosa, perchè ognuno dei due partiti crede di trovarvi il proprio vantaggio. Gli uni vedono nella conservazione del popolo al quale appartengono e della purezza della sua antica fede, nonostante la sua dispersione tra tanti popoli, la prova d'una provvidenza benevola particolare, che serba questo popolo per un regno futuro sulla terra; gli altri non ci vedono altro che rovine le quali ammoniscono che uno Stato è stato distrutto perchè si opponeva alla venuta del regno dei cieli, e sono sempre conservate intatte da una provvidenza particolare, sia per meglio imprimere nel nostro pensiero l'antica profezia riguardo ad un Messia che doveva nascere da questo popolo, sia per mostrarci un esempio della giusta punizione di un popolo che si ostinò a farsi del Messia una concezione politica, e non se ne volle fare un concetto morale.

zione morale per vedere se si trova in noi qualcosa di simile. Noi non dobbiamo però mettere nel numero dei sacri misteri i fondamenti, per noi impenetrabili, della moralità, perchè è questa una cosa che si può comunicare pubblicamente, benchè la causa ce ne sia ignota, ma soltanto ciò che ci è dato di conoscere, ma non può, però, essere comunicato pubblicamente. Così la libertà, proprietà che è rivelata all'uomo dalla capacità del suo libero arbitrio di essere determinato dalla legge morale incondizionata, non è un mistero, perchè la conoscenza ne può essere comunicata a tutti; ma è un mistero il fondamento, impenetrabile per noi, di questa proprietà, perchè non ci è dato di conoscerlo. Ma è, appunto, questa libertà soltanto quella che, se è applicata all'oggetto finale della ragion pratica, alla realizzazione dell'idea del fine morale supremo, ci conduce inevitabilmente a certi sacri misteri (1).

---

(1) Così la causa della pesantezza universale di ogni materia di questo mondo ci è ignota, sino al punto da poter affermare che non può mai essere da noi conosciuta, perchè già il suo concetto presuppone una forza motrice primitiva e incondizionatamente inerente alla materia. E, tuttavia, la pesantezza non è un mistero, ma può essere resa manifesta a chiunque, perchè la sua legge è sufficientemente conosciuta. Quando Newton ce la rappresenta, per così dire, come l'onnipresenza di Dio nel mondo dei fenomeni (*omnipraesentia phaenomenon*), questo non è un tentativo di spiegarcela (giacchè l'esistenza di Dio nello spazio contiene una contraddizione), ma una sublime analogia in cui si ha in vista semplicemente l'unione degli esseri corporei in un Tutto, col dare a tale unione, come fondamento, una causa incorporea; e alla stessa maniera si procederebbe se si cercasse di riporre il principio autonomo di unione degli esseri razionali del mondo in uno Stato etico, e di spiegare tale unione per mezzo di tale principio. La sola cosa che noi conosciamo è il dovere che ci spinge a tale unione; ma la possibilità dell'effetto a cui miriamo, anche se obbediamo a tale dovere, è cosa che oltrepassa del tutto i limiti della nostra conoscenza. Ci sono dei misteri, degli arcani (*arcana*) della natura, ci possono essere misteri (o segreti, *secreta*) della politica, che non si *devono* far conoscere pubblicamente; ma gli uni e gli altri, poichè si fondano su cause empiriche, possono però essere da noi conosciuti. Nelle cose che è dovere di tutti conoscere

Poichè l'uomo è incapace di realizzare da sè l'idea del sommo bene, inseparabilmente connessa con l'intenzione morale pura (per quanto riguarda non solo la felicità che ne fa parte, ma anche l'unione necessaria degli uomini per il raggiungimento di tale fine totale), sebbene senta in sè il dovere di contribuirvi, egli si trova allora condotto a credere nella cooperazione o nei preordinamenti di un dominatore morale del mondo, per la cui opera soltanto tale fine è possibile; ed ora si apre dinanzi a lui l'abisso di un mistero: il mistero, cioè, che riguarda ciò che Dio fa in questo caso, se, cioè, gli si debba attribuire in generale una q u a l c h e sua cooperazione, e c h e c o s a in particolare si debba a lui (a Dio) attribuire, poichè l'unica cosa che l'uomo conosce in ogni dovere è semplicemente ciò che egli deve fare per rendersi degno di tale complemento per noi ignoto, o, per lo meno, incomprensibile.

Tale idea di un dominatore morale del mondo è un problema di cui si occupa la nostra ragion pratica. L'importante per noi non è tanto di sapere ciò che Dio è in se stesso (cioè la sua natura), ma ciò che è per noi in quanto esseri morali; benchè, tenendo conto di questa relazione, noi dobbiamo pensare ed ammettere come necessari alla natura divina gli attributi che, sotto tale relazione, gli sono indispensabili nella loro perfezione per l'esecuzione della sua volontà (come, per esempio, l'immutabilità, l'onniscienza, l'onnipotenza, ecc.); ma al di là di questa relazione, noi non possiamo conoscer nulla di lui.

Or, conformemente a tale bisogno della ragion pratica, la vera fede religiosa universale è la fede in un Dio: 1° creatore

---

(cioè nelle cose morali), non possono esserci misteri, e soltanto nelle cose che Dio solo può fare, e che oltrepassano la nostra capacità di contribuirvi e, quindi, anche il nostro dovere, ci può essere un mistero propriamente detto, cioè un sacro mistero (*mysterium*) della religione; a proposito del quale ci può essere utile conoscerne semplicemente l'esistenza e comprenderne la necessità, ma non già penetrarlo nel suo intimo.

onnipotente del cielo e della terra, cioè, dal punto di vista morale, legislatore santo; 2° conservatore del genere umano come suo benevolo reggitore e curatore morale; 3° custode delle sue proprie sante leggi, cioè giusto giudice.

Questa fede, propriamente parlando, non contiene alcun mistero, perchè essa esprime semplicemente la condotta morale di Dio verso il genere umano; essa si presenta, del resto, da sè ad ogni ragione umana e perciò la si trova nella religione della maggior parte dei popoli civili (1). Essa è inclusa nel concetto di un popolo considerato come una comunità politica, perchè un tale triplice superiore potere (*pouvoir*) vi deve sempre essere concepito, con la sola differenza che qui, a proposito di Dio, la cosa è rappresentata dal punto di vista morale, e, quindi, si può pensare la triplice qualità del sovrano morale del genere umano come unita in un solo e medesimo essere, mentre in uno Stato giuridico-civile questi tre poteri dovrebbero necessariamente essere ripartiti fra tre soggetti diversi (†).

---

(1) Nelle profezie dei libri sacri sulla fine delle cose il *giudice* del mondo (cioè propriamente colui che riconoscerà come suoi e accoglierà sotto il suo dominio, dopo averli separati dagli altri, quelli che fan parte del regno del buon principio) vien rappresentato e chiamato non già come Dio, ma come il Figlio dell'uomo. Ciò sembra indicare che l'umanità stessa, cosciente dei suoi limiti e della sua debolezza, emetterà la sentenza in questa scelta; il che ci fa prevedere una benevolenza, che, tuttavia, non farà torto alla giustizia. Invece, il giudice del mondo, considerato nella sua divinità (cioè, come lo Spirito Santo che parla alla nostra coscienza, conformemente alla legge da noi riconosciuta santa e alla imputazione che noi stessi ci facciamo circa i nostri atti), può essere concepito soltanto come uno che guarda secondo tutto il rigore della legge, perchè noi stessi ignoriamo assolutamente quanta indulgenza potrà esserci fatta a causa della nostra fragilità, ma abbiamo sotto gli occhi semplicemente la nostra trasgressione insieme con la coscienza della nostra libertà e della violazione, interamente a nostro carico, del dovere, e, quindi, non abbiamo alcun diritto di ammettere benevolenza nella sentenza che il giudice darà su di noi.

(†) Non si può affatto indicare il motivo per il quale tanti popoli antichi sono stati d'accordo su questa idea, se non si ammette che essa

Ma, poichè questa fede, che ha purificato da nocivi antropomorfismi, a profitto di una religione in generale, il rapporto morale degli uomini all'Essere supremo e lo ha reso conforme alla genuina moralità d'un popolo di Dio, si è presentata dapprima in una dottrina teologica (quella del Cristianesimo), ed in questa dottrina soltanto è stata pubblicamente offerta al mondo, si può, quindi, chiamare tale sua pubblicazione la rivelazione di ciò che sino allora era per gli uomini un mistero, per loro propria colpa.

Tale dottrina, infatti, ci insegna in primo luogo che non si deve rappresentare il legislatore supremo nè come un legislatore compiacente e, quindi, indulgente per la debolezza umana, nè come un legislatore dispotico che comanda semplicemente secondo il suo diritto illimitato, e che

---

è un'idea inerente alla ragione umana universale, che si manifesta quando si vuole concepire il governo di un popolo e (per analogia con esso) quello dell'universo. La religione di Zoroastro aveva tre persone divine: Ormuzd, Mitra e Arimane; la religione indù aveva pure: Brama, Visnù e Siva (con questa sola differenza che la prima considera la terza persona non solo come autore del male, in quanto è un castigo, ma anche del male morale che attira all'uomo questo castigo, mentre la seconda ce la rappresenta semplicemente come quella che giudica e punisce). La religione egiziana aveva pure le sue tre persone: Phta, Kneph e Neith, le quali, per quel che l'oscurità delle notizie relative ai tempi più antichi di questo popolo ci permette d'indovinare, dovevano rappresentare la prima lo spirito distinto dalla materia, in quanto creatore del mondo, la seconda la benevolenza conservatrice e reggitrice, la terza, infine, la sapienza limitatrice di tale benevolenza, cioè la giustizia. La religione dei Goti adorava Odino (Padre dell'universo), Freia (o Freier, la bontà) e Thor, il dio che giudica (che castiga). Anche i Giudei sembra che abbiano adottato queste idee negli ultimi tempi della loro costituzione ierarchica. Giacchè, quando i Farisei accusavano il Cristo di essersi chiamato Figlio di Dio, non sembra che essi abbiano posto il peso principale della loro accusa sulla teoria che Dio ha un figlio, ma soltanto sul fatto che il Cristo abbia voluto essere tale Figlio di Dio.

non si devono concepire le sue leggi come arbitrarie, senza alcuna affinità coi nostri concetti della moralità, ma come leggi che si riferiscono alla santità dell'uomo; in secondo luogo che non si deve far consistere la sua bontà in una incondizionata benevolenza verso le sue creature, ma nel fatto che egli tien conto anzitutto delle loro qualità morali per le quali esse possono essere gradite a lui, e supplisce poi, e soltanto allora, alla loro impotenza a soddisfare da sè alle condizioni richieste per la loro santificazione; in terzo luogo che non ci si può rappresentare la sua giustizia come clemente e misericordiosa (il che racchiude una contraddizione), nè, ancor meno, come esercitata in nome della santità del legislatore (dinanzi alla quale nessun uomo è giusto), ma soltanto come una limitazione della sua benevolenza alla condizione dell'accordo degli uomini con la legge santa, nella misura in cui essi, in quanto figli degli uomini, hanno potuto conformarsi alle esigenze della legge. In poche parole: Dio vuole essere servito sotto tre qualità morali, specificamente diverse, per le quali il nome di persone distinte (non già fisiche, ma morali) esistenti in un solo e medesimo essere non è una denominazione inadatta; in questo simbolo di fede è espressa pure tutta la religione morale pura la quale, senza questa distinzione, correrebbe il rischio, per la tendenza dell'uomo a concepire la divinità come un capo umano, di degenerare in una fede servile e antropomorfica (giacchè i sovrani umani nel loro governo non separano ordinariamente queste tre qualità l'una dall'altra, ma spesso le mescolano o le scambiano l'una con l'altra).

Ma se tale credenza (la credenza in una trinità divina) fosse considerata non semplicemente come espressione di un'idea pratica, bensì come rappresentazione di ciò che Dio è in se stesso, essa, allora, sarebbe un mistero che oltrepasserebbe tutti i concetti umani e che, quindi, sarebbe incapace di ammettere una rivelazione proporzionata alla forza di comprensione dell'uomo, e, da questo punto di vista, si potrebbe dichiarare apertamente

che tale credenza è un mistero. Considerare questa credenza come un allargamento della conoscenza teoretica della natura divina, significherebbe semplicemente professare un simbolo di fede ecclesiastica del tutto inintellegibile per noi uomini, e antropomorfico, appena crediamo d'intenderlo; il che non gioverebbe minimamente al miglioramento morale. Soltanto ciò che dal punto di vista pratico può essere del tutto compreso e penetrato, ma che, dal punto di vista teoretico, (dal punto di vista della determinazione di ciò che l'oggetto è in sè), supera tutti i nostri concetti, soltanto ciò è (sotto un certo rapporto) un mistero e (sotto un altro) può, tuttavia, essere oggetto di rivelazione. Tale è il mistero di cui abbiamo sinora parlato, nel quale si possono distinguere tre altri misteri che ci sono rivelati dalla nostra stessa ragione.

1. Il mistero della v o c a z i o n e (degli uomini a cittadini di uno stato etico). Noi non possiamo concepire la sottomissione universale e i n c o n d i z i o n a t a dell'uomo alla legislazione divina se non in quanto ci consideriamo nello stesso tempo come c r e a t u r e di Dio; proprio così come Dio può essere considerato come autore di tutte le leggi della natura solo perchè egli è il creatore di tutte le cose. Ma è per la nostra ragione assolutamente incomprensibile come mai abbiano potuto essere c r e a t i degli esseri col libero uso delle loro forze; perchè noi, in base al principio di causalità, non possiamo attribuire ad un essere, che supponiamo prodotto, alcun altro fondamento interno delle sue azioni se non quello che in lui ha messo la sua causa efficiente, dal quale (e quindi da una causa esterna) tutte le sue azioni sarebbero determinate e, quindi, tale essere non sarebbe più libero. Così, la divina legislazione, la legislazione santa, che si applica, quindi, esclusivamente ad esseri liberi, non si può conciliare mediante la nostra ragione coll'idea di una creazione di tali esseri, ma si devono considerare questi esseri come già liberi ed esistenti, ed ammettere che essi sono determinati a farsi cittadini dello Stato divino, non da una tendenza naturale dipendente dalla loro creazione, ma da una

semplice necessità morale, compatibile con le leggi della libertà, cioè, da una vocazione. Così la vocazione ad un tale fine è, dal punto di vista morale, del tutto chiara, benchè, per la speculazione, la possibilità di esservi chiamati resti un impenetrabile mistero.

2. Il mistero della soddisfazione. Così come lo conosciamo, l'uomo è corrotto e incapace di conformarsi da sè a tale legge santa. Tuttavia, se la bontà di Dio lo ha, per così dire, chiamato all'esistenza, cioè lo ha invitato ad esistere in una maniera speciale (cioè, come membro del regno dei cieli), Dio deve avere, allora, un mezzo, attinto dall'abbondanza della sua propria santità, di compensare la mancanza delle attitudini necessarie al raggiungimento di tale fine. Ma ciò è contrario alla spontaneità (che si deve presupporre in un uomo, indipendentemente da tutto il bene o il male morale che si può trovare in lui), in forza della quale tale bene deve derivare non da un altro, ma da lui stesso, se gli deve poter essere imputato. Nessun altro, quindi, per quel che la ragione può vedere, può sostituirsi a lui, dandogli l'eccedente della sua buona condotta e trasferendogli il suo merito; o se ciò si ammette, può esser necessario ammetterlo soltanto dal punto di vista morale; perchè dal punto di vista teorico, per quanto si filosofeggi, è un mistero impenetrabile.

3. Il mistero dell'elezione. Anche se si accorda come possibile tale soddisfazione vicaria, tuttavia, l'atto di fede morale, per il quale la si ammette, resta sempre una determinazione volontaria verso il bene, la quale presuppone già nell'uomo un'intenzione gradita a Dio, che egli, però, non può da sè produrre in sè a causa della sua corruzione naturale. Ma che in lui debba agire una grazia celeste la quale conceda ad un uomo e neghi ad un altro la sua assistenza non secondo il merito delle opere, ma secondo un decreto incondizionato che predestini una parte del genere umano alla felicità, e l'altra parte alla dannazione eterna, è questa una cosa che non ci dà alcun concetto di una giustizia divina, ma che dovrebbe, in

ogni caso, essere riferita ad una sapienza, la cui regola è, per noi, assolutamente un mistero.

Or su tutti questi misteri — in quanto si riferiscono alla storia morale della vita di ogni uomo, cioè ai problemi: come avviene che in generale vi sia nel mondo un bene o un male morale, e (se il male si trova in tutti e in ogni tempo) come, tuttavia, il bene ne derivi e sia ristabilito in un uomo; o per quale ragione, se questo avviene in alcuni, altri ne rimangano esclusi, — Dio non ci ha rivelato nulla e non può rivelarci nulla, perchè noi non saremmo capaci di comprenderli (†). Sarebbe come se noi volessimo spiegare e renderci comprensibili gli atti che l'uomo compie per mezzo della sua libertà; su questo punto Dio ci ha bensì rivelato la sua volontà per mezzo della legge morale che è in noi, ma ha lasciato le cause, per le quali un atto libero si compie o non si compie sulla terra, in quell'oscurità in cui

---

(†) Non ci si fa ordinariamente alcuno scrupolo di esigere dai neofiti della religione la fede nei misteri, perchè la nostra incapacità di comprenderli, cioè di scorgere la possibilità del loro oggetto, non ci potrebbe autorizzare a rifiutare di ammetterli, così come non si può rifiutare di ammettere, per esempio, il potere di riproduzione della materia organica, che nessun uomo comprende, benchè questo potere sia e debba restare per noi un mistero. Ma, in questo caso, noi comprendiamo benissimo ciò che questa espressione vuole dire, e abbiamo del suo oggetto un concetto empirico con la coscienza che esso non contiene alcuna contraddizione. Or di ogni mistero proposto alla nostra fede si può esigere a buon diritto che si intenda ciò che la sua formula vuole esprimere; il che non ha luogo per il fatto che s'intendono separatamente le parole con cui è espresso, cioè per il fatto che si collega un significato con ciascuna di esse, ma per il fatto che, comprese tutte insieme in un solo concetto, esse devono ancora presentare un significato e non già vuotarsi, per dir così, di ogni pensiero. Quanto poi ad ammettere che Dio, purchè non ce ne manchi, da parte nostra, il serio desiderio, possa farci pervenire per ispirazione alla conoscenza dei misteri, ciò è impossibile; perchè tale conoscenza non può affatto aver luogo in noi, giacchè la natura del nostro intelletto ne è incapace.

deve restare per l'investigazione umana tutto ciò che, in quanto avvenimento storico, pur derivando dalla libertà, deve, tuttavia, essere concepito secondo la legge delle cause e degli effetti (†). Per quel che riguarda, poi, la regola obbiettiva della nostra condotta, tutto ciò che ci occorre ci è rivelato sufficientemente dalla ragione e dalla Scrittura, e questa è una rivelazione che anche ogni uomo può comprendere.

Che l'uomo sia chiamato dalla legge morale ad una buona condotta di vita, che egli, inoltre, trovi in sè, grazie al rispetto indelebile che sente per essa, la promessa che si può aver fiducia in questo buono Spirito e nutrir la speranza di poterlo in qualche modo soddisfare, che, infine, conciliando questa speranza coi comandi rigorosi della legge, egli debba esaminarsi costantemente com'è richiesto da chi deve render conto dinanzi ad un giudice: sono queste delle verità che c'insegnano, e nel cui senso ci spingono ad agire, la ragione, il cuore e la coscienza nello stesso tempo. È cosa presuntuosa esigere che ci sia rivelato qualcosa di più, e, se una tale rivelazione dovesse avvenire, l'uomo non la potrebbe considerare come un bisogno universale umano.

Ma, sebbene il gran mistero, che contiene in un'unica formula tutti quelli che abbiamo nominato, possa essere reso comprensibile ad ogni uomo mediante la sua ragione, a titolo d'idea religiosa praticamente necessaria, si può dire, tuttavia, che esso, per diventare il fondamento morale di una religione, e specialmente di una religione pubblica, fu rivelato per la prima volta allorchè fu insegnato p u b b l i c a m e n t e, e se ne fece il simbolo d'un'epoca religiosa del tutto nuova. Le f o r m u l e s o l e n n i contengono abitualmente una lingua

---

(†) Per questa ragione, dal punto di vista pratico (quando si tratta del dovere) noi comprendiamo benissimo che cosa è la libertà, ma dal punto di vista teorico, quando si tratta di vederne la causalità (o, per così dire, la natura), noi non possiamo, senza contraddizione, neanche pensare a volerla comprendere.

loro propria, destinata semplicemente a quelli che fan parte d'una società particolare (d'una corporazione o d'una comunità), lingua talvolta mistica e non da tutti compresa, della quale ci si deve servire onestamente (per rispetto) soltanto per dar rilievo ad un'azione solenne (come, per esempio, quando si deve accogliere uno come membro in una società che si vuole distinguere da tutte le altre). Ma il termine più alto di perfezione morale a cui devono mirare delle creature finite, ma che non è mai interamente raggiungibile dagli uomini, è l'amore della Legge.

Conformemente a quest'idea sarebbe nella religione un principio di fede che « Dio è amore » (*); si può adorare in lui l'essere amante (che ha, cioè, per gli uomini l'amore della compiacenza morale, quando essi si conformano alla sua santa legge), o il Padre; si può, inoltre, in lui, in quanto egli si manifesta nella sua Idea che è il sostegno di tutto, cioè nel prototipo dell'umanità da lui stesso prodotto ed amato, adorare il suo Figlio; si può pure, infine, in quanto egli sottomette questa compiacenza alla condizione dell'accordo degli uomini con la condizione di tale amore di compiacenza e dimostra così un amore fondato sulla sapienza, adorarlo come Spirito Santo (1); ma non si può, parlando propriamente, invo-

---

(1) Questo Spirito, grazie al quale l'amor di Dio come Salvatore (propriamente parlando, l'amore che noi abbiamo per lui in contraccambio) si unisce al timore di Dio come Legislatore, per il quale, cioè, il condizionato è unito alla condizione, questo Spirito, che può, quindi, essere rappresentato come « procedente dall'uno e dall'altro », oltrechè « ci conduce ad ogni verità (all'osservanza del dovere) » (**) è anche il vero giudice degli uomini (dinanzi alla loro coscienza). Giudicare, infatti, può avere due sensi: o costatare il merito e il demerito, o proclamare la colpevolezza e l'innocenza. Dio, considerato come *amore* (nel suo Figlio), giudica gli uomini considerando se, al di là della loro colpevolezza, può ancora restar loro un qualche merito, e allora la sua sentenza

(*) *Epist. di Giov.*, IV, 8; IV, 16 (N. d. T.).
(**) *Evang. di Giov.*, XVI, 13 (N. d. T.).

carlo sotto tante personalità (perchè ciò indicherebbe una diversità di esseri, mentre egli è sempre esclusivamente un solo e medesimo oggetto), bensì lo si può invocare in nome dell'oggetto da lui stesso sommamente onorato ed amato e col quale noi abbiamo il desiderio e, insieme, il dovere di stare moralmente uniti. Del resto, la professione teoretica della fede in una natura divina sotto questa triplice qualità appartiene alla semplice formula classica d'una certa fede ecclesiastica, per distinguere questa fede da altre varietà di fede dedotte da fonti

---

è: degno o indegno. Egli mette da parte come suoi quelli nel cui conto può essere apportato un tale merito. Gli altri se ne vanno a mani vuote. Invece, la sentenza del giudice secondo la giustizia (del giudice che merita veramente di esser detto tale, e che si chiama lo Spirito Santo), riguardando quelli nel cui conto non si può trovare alcun merito, è: colpevole o non colpevole, cioè è o condanna o assoluzione. Giudicare, nel primo caso significa separare i meritevoli dagl'immeritevoli, che gareggiano da ambo i lati per un premio (la felicità). E per merito non s'intende qui un sovrappiù di moralità in confronto con la legge (perchè rispetto alla legge a noi non può spettare nell'osservanza del dovere alcun sovrappiù che oltrepassi il nostro obbligo), ma una superiorità di valore in confronto con gli altri uomini, dal punto di vista dell'intenzione morale. La dignità ha sempre anch'essa, alla sua volta, un significato puramente negativo (di non-indegni), cioè di capacità morale di ricevere un favore sì grande. Colui che giudica dunque nella prima qualità (come arbitro), dà un giudizio di scelta tra *due* persone (o partiti) concorrenti al premio (la beatitudine); ma colui che giudica nella seconda qualità (come giudice vero e proprio) pronuncia, su una sola e medesima persona, la sentenza dinanzi a un tribunale (la coscienza) che emette la decisione di diritto tra l'accusatore e il difensore. Or, se si ammette che tutti gli uomini siano, bensì, sotto la colpa del peccato, ma che ad alcuni di essi possa esser messo in conto un qualche merito, ha luogo, allora, la decisione del giudice per amore, in mancanza della quale si darebbe allora un giudizio di riprovazione, al quale seguirebbe inevitabilmente (poichè l'uomo cade allora tra le mani del giudice secondo giustizia) il giudizio di condanna. In tal modo, secondo la mia opinione, le due proposizioni apparentemente contraddittorie: «Il Figlio verrà a

storiche, e solo pochi uomini sono capaci di collegarvi un concetto chiaro e preciso (non esposto ad alcun malinteso); la discussione di tale professione di fede spetta piuttosto ai dottori i quali (in quanto interpreti filosofici e dotti d'un libro santo) hanno tra loro dei rapporti per mettersi d'accordo sul suo significato, perchè non tutto in tale libro è alla portata dell'intelligenza ordinaria o corrisponde ai bisogni dei nostri tempi; mentre, d'altra parte, la fede puramente letterale corrompe il vero sentimento religioso, invece di migliorarlo.

---

giudicare i vivi e i morti» (*) e: «Dio non lo ha mandato nel mondo per giudicare il mondo, ma affinchè esso si salvi per mezzo di lui» (*Evang. di S. Giov.*, III, 17), possono essere conciliate e messe d'accordo col passo in cui si dice: «Chi non crede nel Figlio è già giudicato» (*Ibid.*, V, 18), cioè, è giudicato dallo Spirito del quale la Scrittura ci dice: «che egli giudicherà il mondo in base al peccato e alla giustizia» (**). La cura scrupolosa nel fare tali distinzioni sul terreno della semplice ragione, come effettivamente esse sono qui presentate, potrebbe facilmente essere considerata come una sottigliezza inutile e penosa; e tale essa sarebbe realmente, se fosse intrapresa allo scopo di studiare che cosa è la natura divina. Ma, poichè gli uomini sono sempre inclinati, per quel che riguarda la loro religione, a rivolgersi, a causa delle loro colpe, alla bontà di Dio, benchè non possiamo evitare la sua giustizia, e poichè è contraddittorio ammettere in una sola e medesima persona un g i u d i c e b e n e v o l o, è facile vedere che anche nel riguardo pratico i loro concetti su questo punto devono essere assai oscillanti e poco coerenti tra di loro, e, quindi, è assai importante praticamente correggerli e definirli in modo preciso.

(*) *II Epist. a Timot.*, IV, 1 (N. d. T.).
(**) *Evang. di Giov.*, XVI, 8 (N. d. T.).

QUARTA PARTE

DEL VERO CULTO E DEL FALSO CULTO SOTTO IL DOMINIO DEL BUON PRINCIPIO, O DELLA RELIGIONE E DEL SACERDOZIO

È già un inizio della dominazione del buon principio e un segno « che il regno di Dio è venuto tra noi » (*) il semplice fatto che i principii della costituzione di tale regno incominciano a diffondersi pubblicamente; perchè nel mondo intelligibile, il regno di Dio già esiste appena hanno preso universalmente radice i principii che soli hanno la potenza di produrlo, benchè lo sviluppo completo della sua manifestazione fenomenica nel mondo sensibile sia ancora rimandato ad un lontano e imprevedibile futuro. Abbiamo visto che l'unione in una repubblica morale è un dovere di natura particolare (*officium sui generis*), e che, sebbene dal fatto che ognuno obbedisce al suo dovere privato si possa concludere un accordo accidentale di tutti in vista di un ben comune, senza che ci sia bisogno per questo d'una istituzione particolare, tuttavia non si può sperare un tale accordo di tutti se non si fa un còmpito speciale della loro unione per uno scopo comune e della fondazione di una *repubblica* governata da leggi morali, per poter così con forze riunite e, quindi, più potenti re-

(*) *Evang. di Matteo*, VI, 10; *Evang. di Luca*, XI, 2 (N. d. T.).

spingere gli assalti del cattivo principio (a servire il quale come strumenti gli uomini, nel loro isolamento gli uni dagli altri, sono anche troppo disposti). Abbiamo visto pure che una tale repubblica, in quanto è un Regno di Dio, non può essere fondata dagli uomini se non per mezzo della religione, e, infine, che tale regno, affinchè la religione sia pubblica (il che è necessario in una repubblica), può essere rappresentato sotto la forma sensibile di una Chiesa, la cui fondazione e organizzazione è, quindi, un dovere che incombe agli uomini come un'opera che è stata affidata ad essi e che si può esigere da essi.

Ma costituire una Chiesa, cioè una repubblica retta da leggi religiose, è un affare che sembra richiedere maggiore sapienza (sia nel riguardo dell'intelligenza, sia nel riguardo della buona intenzione) di quella che ci si può aspettare dagli uomini, tanto più perchè sembra doversi già presupporre in essi, per fondare una tale istituzione, quel bene morale che l'istituzione stessa ha lo scopo di promuovere. In realtà, è un'espressione assurda dire che gli uomini dovrebbero fondare un regno di Dio (come si dice, a buon diritto, che essi possono fondare il regno di un monarca umano); Dio stesso dev'essere l'autore del suo regno. Ma, poichè non sappiamo ciò che Dio fa direttamente per tradurre nella realtà l'idea del suo regno, nel quale noi dobbiamo essere cittadini e sudditi secondo la destinazione morale che troviamo in noi, mentre, invece, sappiamo ciò che dobbiamo fare per renderci adatti a diventare membri di tale regno, tale idea — non importa se sia stata svegliata e resa pubblica nel genere umano dalla ragione o dalla Scrittura — ci obbligherà tuttavia ad organizzare una Chiesa della quale, nell'ultimo caso, Dio stesso, in quanto ne è il fondatore, è l'autore della costituzione, ma gli uomini, in quanto membri e liberi cittadini di questo regno, sono, in tutti i casi, gli autori dell'organizzazione; giacchè, quelli di essi, infatti, che ne amministrano gli affari pubblici conformemente a tale organizzazione, ne costituiscono l'amministrazione in quanto ministri della Chiesa, mentre

tutti gli altri costituiscono una collettività sottoposta alle loro leggi, cioè la comunità.

Poichè una religione fondata sulla ragion pura non ammette, in quanto fede religiosa pubblica, se non la semplice idea di una Chiesa (cioè l'idea di una Chiesa invisibile), e solo la Chiesa visibile, che è fondata su statuti, ha bisogno ed è capace di un'organizzazione da parte degli uomini, allora il servizio sotto il buon principio nella religione della ragion pura non potrà essere considerato come un culto ecclesiastico, e tale religione non ha ministri legali come funzionari di una repubblica morale; ogni suo membro riceve direttamente i comandi dal legislatore supremo. Ma poichè, tuttavia, in tutti i nostri doveri (che nel loro insieme dobbiamo considerare pure come comandi divini) siamo sempre al servizio di Dio, la religione della ragion pura avrà allora tutti gli uomini ben pensanti come suoi ministri (senza averli tuttavia come funzionari); benchè essi non possano per questo essere chiamati ministri di una Chiesa (cioè di una Chiesa visibile, la sola di cui qui si tratta). Ma, poichè ogni Chiesa fondata su leggi statutarie può essere la vera Chiesa solo in quanto ha in sè un principio che l'avvicina costantemente alla fede razionale pura (a quella che, quando è pratica, costituisce in ogni credenza la religione propriamente detta) e che col tempo la conduce a poter fare a meno della fede ecclesiastica (di tutto ciò che vi è di storico in questa fede); noi potremo, tuttavia, dire che tali leggi e i funzionari della Chiesa fondata su di essi hanno in vista un servizio (un culto), se questi funzionari rivolgono sempre i loro insegnamenti e le loro ordinanze a tale scopo supremo (cioè ad una fede religiosa pubblica). Al contrario, se i ministri di una Chiesa non hanno alcun riguardo per tale scopo, dichiarano anzi condannabile la massima che spinge ad avvicinarvisi continuamente, e proclamano l'adesione all'elemento storico e statutario della fede ecclesiastica come l'unica cosa santificante, si può, allora, a buon diritto accusarli di cattivo servizio verso la Chiesa o verso ciò che è

da essa rappresentato, verso, cioè, la comunità morale governata dal buon principio. Per cattivo servizio o falso culto (*cultus spurius*) s'intende la persuasione di servire qualcuno con atti che, in realtà, sono contrari alla sua intenzione. Ciò avviene in una repubblica morale quando quel che ha semplicemente il valore d'un mezzo che serve a soddisfare la volontà di un capo è adoperato invece di ciò che ci rende immediatamente graditi a lui; inversione di parti che rende vana l'intenzione del capo.

PRIMA SEZIONE

DEL CULTO DI DIO IN UNA RELIGIONE IN GENERALE

La religione (considerata dal punto di vista soggettivo) è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandi divini (1). Quella in cui io devo, prima, sapere che qualche cosa è un comando divino, per riconoscerla poi, come mio dovere, è la religione rivelata (o che esige una rivelazione): quella, invece, in cui io devo sapere che qualche cosa è un dovere, prima che la possa riconoscere come un comando divino, è la religione naturale. Colui che professa che solo la reli-

(1) Con questa definizione si prevengono parecchie false interpretazioni del concetto di religione in generale. In primo luogo, per quel che riguarda la conoscenza e la professione teorica, essa non richiede alcuna scienza assertorica (nemmeno dell'esistenza di Dio), perchè, data la nostra ignoranza intorno agli oggetti soprasensibili, una tale professione potrebbe essere simulata; essa presuppone semplicemente, dal punto di vista speculativo, per quel che riguarda la causa suprema delle cose, un'ammissione problematica (un'ipotesi), e, per quel che riguarda l'oggetto verso il quale la nostra ragione che comanda moralmente c'insegna di tendere, una fede assertorica pratica e quindi libera, promettente un affetto a tale fine supremo della ragione; non c'è bisogno così se non dell'Idea di Dio, alla quale

gione naturale è moralmente necessaria, cioè è un dovere, può anche esser chiamato razionalista (nelle cose di fede). Se questi nega la realtà di ogni rivelazione divina soprannaturale, allora è chiamato naturalista; se ne ammette bensì la possibilità, ma afferma che non si richiede necessariamente per la religione nè di conoscerla, nè di ammetterla come reale, egli potrebbe allora esser detto razionalista puro; ma colui che ritiene necessaria per la religione in generale la fede in tale rivelazione potrebbe esser chiamato un puro soprannaturalista nelle cose di religione.

Il razionalista, già in virtù del suo stesso titolo, si deve mantenere dentro i limiti dell'umana penetrazione. Quindi egli non prenderà mai il tono deciso del naturalista e non contesterà nè la possibilità intrinseca d'una rivelazione in generale, nè la necessità di una rivelazione come mezzo divino per introdurre la vera religione; giacchè su questi punti nessun uomo può, mediante la sua ragione, decidere cosa alcuna. Quindi la controversia riguarderà semplicemente le pretese reciproche del puro razionalista e del soprannaturalista nelle cose di fede, cioè riguarderà soltanto quel che l'uno o l'altro ritiene necessario e sufficiente per l'unica vera religione, o ritiene soltanto accidentale per essa.

---

devono metter capo inevitabilmente tutti gli sforzi morali seri (e quindi fatti con fede) verso il bene, senza che si pretenda di poter garantire a tale idea una realtà obbiettiva mediante la conoscenza speculativa. In ciò di cui si può fare un dovere per ogni uomo, il *minimum* di conoscenza (è possibile che ci sia un Dio) deve esser già sufficiente, dal punto di vista soggettivo. In secondo luogo, questa definizione della religione in generale previene la falsa idea che essa sia un insieme di doveri speciali che si riferiscono immediatamente a Dio, e c'impedisce così dall'ammettere (cosa a cui gli uomini sono del resto assai inclinati), oltre i doveri umani etico-civili (i doveri degli uomini verso gli altri uomini), ancora dei servizi da cortigiani, coi quali potremmo tentare di compensare le nostre mancanze ai doveri della prima specie. Non ci sono doveri speciali verso Dio in una religione universale; perchè Dio non può ricevere nulla da noi; noi non possiamo

Se si considera la religione non più secondo la sua prima origine e la sua possibilità intrinseca (per le quali essa si divide in naturale e rivelata), ma semplicemente secondo le proprietà che la rendono capace di comunicarsi esteriormente, essa allora può essere di due specie: o religione naturale, della quale ognuno (appena essa esiste), si può convincere per mezzo della sua ragione, o religione dotta, della quale si possono convincere gli altri soltanto mediante la scienza (nella quale e per mezzo della quale essi devono essere guidati). Questa distinzione è importantissima, perchè non si può affatto concludere dalla sola origine di una religione la sua capacità o la sua incapacità ad essere una religione umana universale, ma lo si può dalla sua proprietà di essere o di non essere comunicabile a tutti; e la comunicabilità universale costituisce il carattere essenziale di una religione che vuole essere obbligatoria per ogni uomo.

---

agire nè su lui, nè per lui. Se si volesse fare del rispetto che dobbiamo a lui un dovere di tale specie, si dimenticherebbe che esso non è un atto speciale di religione, ma il sentimento religioso presente in generale in tutti i nostri atti conformi al dovere. Anche se nella Scrittura si dice: « Si deve ubbidire piuttosto a Dio che agli uomini » (*), queste parole significano semplicemente che, se certe leggi statutarie, rispetto alle quali gli uomini possono essere legislatori e giudici, vengono in conflitto con doveri, prescritti incondizionatamente dalla ragione, e sul cui adempimento o sulla cui trasgressione Dio solo può essere giudice, le prime devono cedere il posto ai secondi. Ma se per quelle cose in cui si deve obbedire più a Dio che agli uomini si volessero intendere i comandi statutari che una Chiesa presenta come comandi di Dio, un tal principio potrebbe facilmente diventare il grido di guerra, tante volte udito, di preti ipocriti e ambiziosi, eccitanti i popoli alla ribellione contro l'autorità civile. Giacchè gli atti leciti comandati dall'autorità civile sono certamente un dovere: ma è una cosa sommamente incerta (almeno in massima parte) se certi atti, in sè bensì leciti, ma da noi conoscibili soltanto per rivelazione divina, sono stati realmente comandati da Dio.

(*) *Atti degli Apost.*, V, 29 (N. d. T.).

Una religione può, dunque, essere naturale e nello stesso tempo rivelata, se essa è tale che gli uomini avrebbero potuto e dovuto arrivare ad essa da se stessi mediante il semplice uso della loro ragione, benchè non così presto o in sì gran numero come si desidera, il che poteva renderne la rivelazione in un certo tempo e in un certo luogo una cosa saggia e assai utile per il genere umano, ma a condizione che, se la religione introdotta in tal modo ormai esiste e si è resa nota pubblicamente, chiunque d'allora in poi si possa convincere della sua verità da se stesso e mediante la sua propria ragione. In questo caso, tale religione è obbiettivamente una religione naturale, mentre soggettivamente è una religione rivelata e perciò le spetta, propriamente parlando, anche il primo nome. Giacchè in ogni caso, si potrebbe col passare degli anni dimenticare completamente il fatto di una tale rivelazione soprannaturale, senza che, per questo, tale religione perda menomamente la sua comprensibilità, la sua certezza e la sua potenza sugli spiriti. Ma la cosa è diversa con una religione che per la sua qualità intrinseca può esser considerata soltanto come rivelata. Se essa non fosse conservata in una tradizione ben sicura o in certi libri sacri, come documenti, scomparirebbe dal mondo; e, allora, ci dovrebbe essere una rivelazione soprannaturale o ripetuta pubblicamente di tempo in tempo, o attuantesi continuamente nell'interno di ogni uomo; altrimenti la diffusione e la propagazione di una tale credenza non sarebbe possibile.

Ma, almeno in parte, ogni religione, anche rivelata, deve contenere inoltre certi principii della religione naturale. Giacchè la rivelazione può essere aggiunta al concetto di religione soltanto dalla ragione, perchè questo concetto, essendo dedotto dal concetto di sottomissione obbligatoria alla volontà d'un legislatore morale, è un puro concetto di ragione. Noi potremo, dunque, considerare anche la religione rivelata da una parte come una religione naturale, dall'altra come una religione dotta, e, nel suo esame, potremo distinguere ciò che

essa deve, e quanto essa deve, all'una o all'altra di queste due fonti.

Ma se noi abbiamo l'intenzione di parlare di una religione rivelata (o per lo meno ritenuta tale), non possiamo farlo bene senza prendere un esempio (di tale religione) dalla storia, perchè, per essere compresi, saremmo costretti ad escogitare come esempi certi casi la cui possibilità ci potrebbe essere contestata. La cosa migliore è, però, di prendere un libro che ne contenga — soprattutto uno di quei libri in cui con la religione sono intrecciati insegnamenti morali e quindi dottrine affini alla ragione — e di farne uso per spiegare la nostra idea di una religione rivelata in generale; di esso in questo caso ci serviamo come di uno dei tanti libri che trattano della religione e della virtù mettendole sotto il credito di una rivelazione, per prendervi esempi illustrativi del metodo, in sè utile, che consiste nel mettere in luce quel tanto di religione pura della ragione e, quindi, di religione universale che vi può esser contenuto, senza volere, ciò facendo, invadere il campo di coloro ai quali è affidata l'interpretazione di un tal libro come compendio di tutti gl'insegnamenti rivelati positivi, e senza volere attaccare la loro interpretazione, che si fonda sulla scienza. È, anzi, assai vantaggioso per questi ultimi, poichè la rivelazione si propone il medesimo scopo, cioè il bene morale, il vedere che i filosofi arrivano mediante i principii della propria ragione al medesimo punto al quale la rivelazione vuole arrivare per un'altra via. Tale libro sarà qui, dunque, il Nuovo Testamento in quanto fonte delle credenze cristiane. E conformemente alla nostra intenzione, noi considereremo nei due capitoli seguenti prima la religione cristiana come religione naturale, e poi la medesima religione come religione rivelata nel suo contenuto e nei principii che vi si presentano.

CAPITOLO PRIMO

La religione cristiana come religione naturale.

La religione naturale in quanto è una Morale (dal punto di vista della libertà del soggetto), collegata col concetto dell'essere che può dare efficacia al suo fine supremo (col concetto di Dio come autore morale del mondo) e messa in rapporto con una durata della vita umana proporzionata a tutto questo fine (cioè con l'immortalità), è un concetto pratico puro della ragione, il quale, nonostante la sua infinita fecondità, presuppone tuttavia sì poca capacità razionale teoretica, che ogni uomo se ne può convincere praticamente in modo sufficiente, e gli se ne può richiedere almeno la pratica come un dovere. Essa possiede il grande carattere richiesto per la vera Chiesa, cioè la proprietà dell'universalità, se con ciò s'intende la validità per ciascuno in particolare (*universitas vel omnitudo distributiva*), cioè l'unanimità universale. Per diffondersi e conservarsi in questo senso come religione universale, essa ha certamente bisogno di un corpo di servitori (*ministerium*) devoti alla Chiesa puramente invisibile, ma non di funzionari (*officiales*), cioè ha bisogno di dottori, ma non di capi, perchè la religione della ragione è propria di ciascuno in particolare, e quindi, grazie ad essa, non esiste ancora una Chiesa in quanto associazione universale (*omnitudo collectiva*), nè l'idea di una tal religione ha in mira una Chiesa di tal genere. Ma, poichè una tale unanimità non potrebbe conservarsi da sè, nè, quindi, propagarsi nella sua universalità senza l'istituzione d'una Chiesa visibile, ma può farlo solo se le si aggiunge una universalità collettiva, cioè l'unione dei fedeli in una Chiesa (visibile) secondo i principi d'una religione razionale pura, e poichè, d'altra parte, una tale associazione non risulta necessariamente da tale unanimità, o, se fosse istituita, i suoi liberi aderenti (come ho sopra dimostrato) non potrebbero procurarle quella stabilità che una co-

munità di fedeli deve avere (poichè nessuno di questi illuminati crede di aver bisogno, per i suoi sentimenti religiosi, di essere in comunione con altri uomini professanti la medesima religione); allora, se alle leggi naturali conoscibili mediante la semplice ragione non si aggiungono inoltre certe prescrizioni, bensì statutarie, ma accompagnate da prestigio legislativo (cioè da autorità), mancherà ancor sempre ciò che costituisce per gli uomini un dovere particolare e insieme un mezzo di pervenire al loro fine supremo, cioè la loro unione stabile in una Chiesa visibile universale; mentre, infine, l'autorità necessaria per essere fondatore di una tale Chiesa, presuppone un fatto e non semplicemente l'idea pura della ragione.

Or, se ammettiamo che la storia (o almeno l'opinione universale non radicalmente contestabile) ci parli di un dottore il quale abbia proposto una religione pura, comprensibile da tutti (naturale) e convincente per tutti, della quale, quindi, noi possiamo esaminare le dottrine poichè esse sono contenute in noi, e l'abbia insegnato dapprima pubblicamente e anzi nonostante l'opposizione d'una fede ecclesiastica dominante e senza scopo morale (il cui culto servile può servir da esempio per tutte le altre credenze, in fondo semplicemente statutarie, che erano allora universalmente diffuse nel mondo); se troviamo, inoltre, che egli ha fatto di tale religione universale della ragione la condizione suprema indispensabile di ogni fede religiosa e vi ha aggiunto soltanto certi statuti, contenenti forme ed osservanze destinate a servire da mezzi per edificare una Chiesa ch'egli voleva fondare su tali principii: allora, nonostante l'accidentalità e l'arbitrarietà delle disposizioni da lui prese per questo scopo, è impossibile negare a tale Chiesa il nome di vera Chiesa universale e al suo fondatore il merito di aver chiamato gli uomini ad unirsi in essa, senza che, per questo, egli abbia voluto aggravare la fede con nuove pesanti prescrizioni e fare delle azioni da lui per il primo compiute altrettante azioni particolarmente sante e obbligatorie di per se stesse, come parti integranti della religione.

Dopo questa spiegazione non è possibile non trovare la persona che può essere onorata, se non come il fondatore della religione pura da ogni domma e iscritta nel cuore di tutti gli uomini (poichè essa non è di origine arbitraria), tuttavia come il fondatore della prima vera Chiesa. Per confermare tale sua dignità d'inviato divino, citiamo alcune delle sue dottrine, le quali sono i documenti indubitabili di una religione in generale, checchè possa dirne la storia (giacchè c'è già nell'idea la ragione sufficiente della sua accettazione), e le quali certamente non possono essere altro che pure dottrine di ragione; perchè queste sono le sole che dimostrano se stesse e su di esse si deve, quindi, fondare di preferenza la dimostrazione della verità delle altre.

In primo luogo, secondo lui, non l'osservanza di doveri ecclesiastici esteriori, legali o statutari, ma soltanto la pura intenzione morale può rendere l'uomo gradito a Dio (*Matt.*, V, 20-48); il peccato in pensiero equivale dinanzi a Dio al peccato per azione (v. 28) e, in generale, la santità è il fine a cui dobbiamo tendere (v. 48); l'odio nel cuore è, per esempio, equivalente all'assassinio (v. 22); non si può riparare l'ingiustizia fatta al prossimo se non soltanto per mezzo di soddisfazioni date a lui stesso, e non per mezzo di pratiche di devozione (v. 24); per quanto riguarda la veracità, il mezzo legale per ottenere per forza la verità (1), il giuramento, reca danno al

(1) Non si vede bene per quale ragione questa chiara proibizione di un mezzo di costrizione, fondato su una semplice superstizione e non sulla coscienza, al quale si ricorre per ottenere dichiarazioni veridiche dinanzi a un tribunale civile, sia ritenuta dai dottori della religione di sì poca importanza. Che la superstizione sia, infatti, la cosa sul cui effetto si fa qui il massimo assegnamento si può riconoscere dal fatto che di un uomo, stimato incapace di dire la verità in una dichiarazione solenne sulla cui verità si fonda la decisione di diritto degli uomini (ciò che di più santo vi è nel mondo), si crede, tuttavia, che egli sarà spinto a dirla da una formula che non aggiunge altro al contenuto di tale dichiarazione se non l'invocazione su di lui dei castighi divini (ai quali egli non può sfuggire già semplicemente per la menzogna che ha

rispetto della verità stessa (v. 34-37); le tendenze naturali cattive del cuore umano devono essere trasformate, il dolce sentimento della vendetta si deve cambiare in rassegnazione (v. 39, 41) e l'odio dei nemici in beneficenza verso di essi (v. 44). In tal modo egli crede, come dice espressamente, di soddisfare completamente alla legge giudaica (v. 17), e così egli mostra chiaramente che non la scienza della Scrittura, ma la religione razionale pura ne deve essere l'interprete, giacchè tale legge, presa alla lettera, permetteva precisamente il contrario di tutto ciò. Inoltre, con le espressioni di « porta stretta » e di « via angusta », egli non lascia inosservata la falsa interpretazione della legge, che gli uomini si permettono per trascurare il loro vero dovere morale e per credersi assolti da tale colpa mediante l'adempimento del dovere ecclesiastico (VII, 13) (1). Tuttavia, egli esige che tali pure intenzioni si manifestino anche in atti (v. 16), e distrugge invece l'astuta speranza di coloro che credono di compensare la loro mancanza di buone azioni con invocazioni e glorificazioni fatte al Legislatore supremo nella persona del suo inviato per attirarsene il favore mediante tali adu-

---

detto), come se dipendesse da lui rendere o no conto dinanzi al tribunale supremo di Dio. Nel luogo citato dalla Scrittura questo modo di attestare è rappresentato come un'assurda temerità consistente nel voler fare reali, per così dire per mezzo di parole magiche, cose che tuttavia non sono in nostro potere. Ma si vede bene che il saggio Maestro, il quale ivi dice che ciò che oltrepassa la dichiarazione: sì sì! no, no! come attestazione della verità, deriva dal male, aveva dinanzi agli occhi le tristi conseguenze che i giuramenti trascinano dietro di sè: cioè che l'importanza troppo grande ad essi attribuita rende quasi permessa la menzogna comune.

(1) La porta stretta e la via angusta che conducono alla Vita sono quelle della buona condotta; la porta larga e la via spaziosa, seguite da molti, sono la Chiesa. Non già nel senso che dipenda da lei e dai suoi dommi che tanti uomini si perdano, ma nel senso che l'entrata nella Chiesa, l'accettazione dei suoi statuti o la celebrazione dei suoi usi rituali, sono considerate come il modo nel quale Dio vuole propriamente essere servito.

lazioni (v. 21). Ed egli vuole che queste opere siano compiute in pubblico per esempio dei posteri (V, 16) ed anzi allegramente e non come atti compiuti per forza e servilmente (VI, 16), di modo che da un piccolo inizio, mediante la comunicazione e la diffusione di tali sentimenti, come un granello di frumento nel buon terreno o come un fermento di bene, la religione per la sua forza intrinseca si accresca a poco a poco e diventi un regno di Dio (XIII, 31, 32, 33). Infine egli riassume tutti i doveri: 1° in una regola g e n e r a l e (che comprende in sè nello stesso tempo le relazioni morali interne ed esterne degli uomini), cioè: fai il tuo dovere per nessun altro motivo se non quello del suo valore immediato, cioè, ama Dio (il legislatore di tutti i doveri) al di sopra di tutto; 2° in una regola s p e c i a l e che riguarda le relazioni esterne degli uomini tra di loro considerate come un dovere generale: ama il tuo prossimo come te stesso, cioè promuovi il suo bene per benevolenza immediata, senza alcun motivo egoistico; e questi due comandi non sono semplicemente leggi della virtù, ma prescrizioni della s a n t i t à verso la quale dobbiamo tendere e rispetto alla quale il semplice sforzo, da solo, si chiama *virtù*. A coloro, quindi, che credono di poter aspettare con le mani in petto, del tutto passivamente, questo bene morale come un dono che cada loro dal cielo, egli nega ogni speranza. A colui che lascia improduttiva la disposizione morale al bene, inerente alla natura umana (come un talento che le è stato affidato), nella pigra fiducia che un influsso morale superiore completerà la sua mancanza di qualità e di perfezione morali, egli minaccia che non gli sarà tenuto conto, appunto per tale negligenza, neanche del bene che egli potrebbe aver fatto per semplice disposizione naturale (XXV, 29).

Per quel che concerne poi l'aspettativa assai naturale nell'uomo di una sorte proporzionata, nel riguardo della felicità, alla sua condotta morale, specialmente in considerazione dei tanti sacrifizi che si son dovuti fare a causa della virtù, egli promette (V, 11, 12) una ricompensa in un mondo futuro; ma

tale ricompensa sarà diversa a seconda della diversità d'intenzione nella loro condotta, da una parte, per quelli che hanno adempiuto il loro dovere per amor della ricompensa (o anche per sfuggire a un castigo meritato), dall'altra, per quegli uomini migliori che lo hanno adempiuto soltanto per amor del dovere. L'uomo che è dominato dall'egoismo, dio di questo mondo, ma che, senza staccarsene, si limita a raffinarlo con la sua ragione e ad estenderlo al di là degli stretti limiti della vita presente, viene rappresentato (*Luca*, XVI, 3-9) come uno che inganna il suo padrone, servendosi di lui stesso, e gli strappa dei sacrifizi che hanno per oggetto il dovere. Quand'egli pensa infatti, che un giorno, e forse presto, dovrà lasciare questo mondo, e che non potrà portare nell'altro mondo nulla di ciò che qui possedeva, si decide, allora, a cancellare dai suoi conti le somme che egli o l'egoismo, suo padrone, potrebbe legalmente in questo mondo richiedere da uomini bisognosi, e a procurarsi in tal modo, per così dire, degli assegni pagabili in un altro mondo; agendo così, egli procede bensì più prudentemente che moralmente, per quel che riguarda i motivi di tali atti di beneficenza, ma si conforma, almeno nella lettera, alla legge morale, e può sperare che il suo procedimento non rimarrà senza ricompensa nella vita futura (1). Se si confronta con questo modo di procedere ciò che si dice (*Matt.*, XXV, 35-40) del bene fatto ai poveri per impulso dei

---

(1) Noi non sappiamo della vita futura, e non dobbiamo neanche cercar di conoscerne altro, se non ciò che è in accordo razionale coi motivi della moralità e col suo fine. A tale classe di verità appartiene anche la credenza che ogni buona azione deve avere immancabilmente nel mondo futuro, per chi la compie, buone conseguenze; e quindi l'uomo, per quanto riprovevole si trovi alla fine della sua vita, non deve, tuttavia, rinunziare a fare almeno ancora una *buona* azione che sia in suo potere, perchè allora ha motivo di sperare che, nella misura in cui vi mette una buona e pura intenzione, tale azione avrà maggior valore che tutte quelle inerti espiazioni, le quali, senza contribuire per nulla a diminuire la colpa, mirano a supplire la mancanza di buone azioni.

semplici motivi del dovere, si vedrà che il giudice del mondo dichiara come i veri eletti del suo regno quelli che hanno aiutato i bisognosi, senza neanche pensare di meritare così una ricompensa, e in tal modo obbligano il cielo, per dir così, a darla loro appunto perchè hanno agito senza tener conto di alcuna ricompensa: e così ci si persuaderà che il Maestro dell'Evangelo, quando parla di ricompensa da ricevere in un mondo futuro, non ha voluto farne il motivo delle nostre azioni, ma solo (in quanto rappresentazione edificante della bontà e della sapienza perfetta di Dio nella direzione del genere umano) l'oggetto della più pura adorazione e della massima compiacenza morale per una ragione che giudicherà del destino intero dell'uomo.

Qui abbiamo, dunque, una religione completa che tutti gli uomini possono trovare, mediante la loro ragione, comprensibile e convincente, e che, inoltre, si è resa intuitiva in un esempio che può e anzi deve servirci come modello (nella misura in cui l'uomo è capace di imitarlo), senza che nè la verità delle dottrine che essa professa, nè l'autorità e la dignità del Maestro che ce l'ha insegnata abbiano bisogno di un'altra conferma (il che richiederebbe erudizione e miracoli, cose che non sono di competenza di ognuno). Quando negl'insegnamenti di questo Maestro ci sono richiami a una legislazione più antica (la legislazione mosaica) e ad un'antica prefigurazione, come se essi gli dovessero servire a confermare le sue affermazioni, egli non li fa per stabilire la verità stessa delle sue dottrine, ma solo per trovar loro un più facile accesso presso uomini interamente e ciecamente attaccati alle antiche usanze; perchè necessariamente è stato sempre molto più difficile insegnare ad uomini i cui cervelli sono infarciti di articoli di fede statutari e sono divenuti quasi del tutto incapaci di comprendere alcunchè della religione razionale, anzichè rivolgersi alla ragione di uomini ignoranti, ma incorrotti. Per questa ragione, nessuno si deve stupire di trovare oggi enimmatica e bisognosa di un'accurata interpretazione l'esposizione, adatta ai pregiudizi di allora, di

queste dottrine; benchè traspaia da ogni parte, e spesso si esprima anche esplicitamente, una dottrina religiosa che per ogni uomo dev'essere comprensibile e convincente, senza alcuna spesa di erudizione.

CAPITOLO SECONDO

La religione cristiana come religione dotta.

Quando una religione propone come necessari certi articoli di fede che la ragione non può riconoscere come tali, e che, tuttavia, devono essere trasmessi a tutti gli uomini per tutte le epoche future senza alcuna alterazione (nel loro contenuto essenziale), è necessario, allora, (se non si vuole ammettere un miracolo continuo di rivelazione) considerare tale religione come un bene sacro affidato alla custodia dei dotti. Perchè, sebbene essa, dapprincipio, accompagnata da miracoli e da fatti, abbia potuto trovare accesso dappertutto, anche per quel che non è confermato dalla ragione, tuttavia, il racconto stesso di questi miracoli e le dottrine che essi devono confermare rendono necessaria nelle epoche seguenti, per l'istruzione della posterità, una scienza scritturale, documentata e immutabile.

All'ammissione dei principii di una religione si dà, per eccellenza, il nome di fede (*fides sacra*). Noi dovremo considerare, dunque, la fede cristiana, da una parte, come una pura fede razionale, dall'altra, come una fede rivelata (*fides statutaria*). La prima può essere considerata come una fede liberamente adottata da ognuno (*fides elicita*), la seconda come una fede comandata (*fides imperata*). Dell'esistenza del male nel cuore di ogni uomo senz'eccezione, dell'impossibilità di ritenerci mai giustificati dinanzi a Dio mediante la nostra condotta e, nello stesso tempo, della necessità di possedere una giustizia che sia valida dinanzi a lui, dell'inutilità di voler

supplire l'insufficiente rettitudine con osservanze ecclesiastiche e con devozioni servili e, parallelamente, dell'obbligo indispensabile di diventare un uomo nuovo, di tutte queste cose ognuno può convincersi mediante la sua ragione e spetta alla religione di convincercene.

Ma, oltre ciò, poichè la dottrina cristiana si fonda su fatti e non su semplici concetti della ragione, essa, allora, non è più semplicemente la religione cristiana ma la fede cristiana, che è stata posta come fondamento di una Chiesa. Il culto di una Chiesa, che ha una tale fede, è, dunque, doppio: da una parte, quello che le si deve perchè ha una fede storica; d'altra parte, quello che le spetta in quanto ha una fede razionale, pratica e morale. Nessuno dei due può, nella Chiesa cristiana, essere separato dall'altro e considerato come sussistente di per se solo; nè il secondo può esser separato dal primo, perchè la fede cristiana è una fede religiosa, nè il primo dal secondo, perchè tale fede è una fede dotta.

La fede cristiana, in quanto fede dotta, si fonda sulla storia, ed allora, in quanto (oggettivamente) è basata sull'erudizione, essa non è più una fede libera in sè e derivata dalla conoscenza evidente di prove teoretiche sufficienti a dimostrarne la verità (*fides elicita*). Se essa fosse una fede razionale pura, benchè le leggi morali, sulle quali essa è fondata in quanto fede in un legislatore divino, comandino incondizionatamente, bisognerebbe considerarla come una fede libera, come abbiamo mostrato nel primo capitolo. Anzi, purchè non si consideri un dovere il credervi, essa potrebbe ancora, in quanto fede storica, essere una fede teoreticamente libera, se ogni uomo fosse dotto. Ma se essa deve valere per tutti e anche per gli ignoranti, essa, allora, non è più semplicemente una fede comandata, ma anche una fede ciecamente sottomessa al comando, cioè che gli obbedisce, senza ricercare se esso è, realmente, un comando divino (*fides servilis*).

Or, nell'insegnamento della rivelazione cristiana non si può affatto incominciare dalla fede incondizionata a certi

dommi rivelati (nascosti per essenza alla ragione) e farle seguire, poi, la conoscenza dotta semplicemente, per così dire, a titolo di difesa contro l'attacco di un nemico che sopravviene alle spalle; perchè, in questo caso, la fede cristiana sarebbe non solo *fides imperata*, ma anche *fides servilis*. Essa deve, dunque, essere sempre insegnata almeno come *fides historice elicita*, cioè l'erudizione, in una tale fede, in quanto fede rivelata, dovrebbe costituire non la retroguardia, ma l'avanguardia, e il piccolo numero degli uomini dotti nella Scrittura (dei chierici), i quali non dovrebbero essere del tutto sprovvisti d'istruzione profana, dovrebbe marciare a capo della lunga fila degl'ignoranti (dei laici), i quali non hanno studiato a fondo per conto proprio la Scrittura (e tra i quali si trovano anche i governanti civili della terra). Affinchè non avvenga il primo caso, bisogna che la ragione universale umana, padrona sovrana in una religione naturale, sia riconosciuta e onorata, nella dottrina della fede cristiana, come il principio dominante supremo, ma bisogna pure che vi si amino e vi si coltivino gl'insegnamenti rivelati su cui è fondata una Chiesa e che hanno bisogno di persone dotte a titolo d'interpreti e di custodi, come un semplice, ma preziosissimo mezzo, di far comprendere la religione anche agli ignoranti e di procurarle diffusione e stabilità.

Questo è, dunque, il vero culto della Chiesa sotto il dominio del buon principio; ma quando la fede rivelata antecede la religione, allora appare il falso culto, che inverte totalmente l'ordine morale e impone come un comando assoluto (come se fosse un fine) ciò che ha semplicemente valore di mezzo. La fede in dommi dei quali l'ignorante non si può rendere certo nè per mezzo della ragione, nè per mezzo della Scrittura (in quanto di questa si dovrebbe prima dimostrare l'autenticità) sarebbe trasformata in dovere assoluto (*in fides imperata*), e così sarebbe elevata, insieme con le osservanze con essa connesse, al grado di fede santificante nella sua qualità di culto servile, anche senza ragioni morali di determinazione delle

nostre azioni. Una Chiesa fondata su quest'ultimo principio non ha, propriamente parlando, servitori (ministri), come era il caso per la costituzione precedente, ma soltanto funzionari che comandano dall'alto (*officiales*), i quali, anche se non si presentino nello splendore della gerarchia come dignitari ecclesiastici, rivestiti di un potere esteriore, ed anzi protestino con parole aperte contro di ciò (come avviene in una Chiesa protestante), pretendono tuttavia, in realtà, di essere considerati come gli unici interpreti autorizzati della Sacra Scrittura, dopo avere rapito alla religione razionale pura la dignità che le spetta in proprio di essere sempre la suprema interprete della Scrittura, e dopo avere imposto di servirsi soltanto dell'erudizione scritturale come mezzo per sostenere la fede ecclesiastica. Essi trasformano, così, ciò che dovrebbe essere un servizio per il bene della Chiesa (*ministerium*) in una dominazione esercitata sui suoi membri (*imperium*), benchè, per mascherare questa usurpazione, essi si diano sempre il modesto titolo di servitori. Ma questa dominazione, che per la ragione sarebbe stata facile, costa loro cara, perchè essi devono spendervi una gran quantità di erudizione. Essa, infatti, « cieca per quel che riguarda la natura, si carica sul capo tutta l'antichità e vi si seppellisce sotto ». Ecco come procedono le cose, una volta messe su tale piede.

Dapprima si considera il metodo, prudentemente seguìto dai primi propagatori della dottrina di Cristo per procurarle accesso nel loro popolo, come una parte integrante della religione stessa, valido per tutti i tempi e per tutti i popoli, di modo che si dovrebbe considerare ogni cristiano come un giudeo il cui Messia è arrivato; ma, benchè le due cose non si accordino bene con tale pretesa, da una parte, non si esige che i cristiani, propriamente parlando, obbediscano ad alcuna legge del giudaismo (in quanto legge statutaria), d'altra parte, si richiede ad essi, tuttavia, di accettare con fede tutti i libri sacri di questo popolo come una rivelazione

divina che si rivolge a tutti gli uomini (†). Or sorgono subito molte difficoltà riguardo all'autenticità di questo libro (che non è per nulla dimostrata dal solo fatto che certi luoghi di questo libro, anzi tutta la storia sacra ivi contenuta, sono utilizzati nei Libri sacri cristiani in vista del fine che abbiamo sopra indicato). Prima degl'inizi del Cristianesimo, e anzi prima che la diffusione di questa religione fosse divenuta considerevole, il giudaismo non era ancora penetrato nel pubblico colto,

---

(†) Mendelssohn (*), in modo assai abile, metteva a profitto questo lato debole dell'idea che di solito ci si fa del Cristianesimo per respingere completamente ogni pretesa dei cristiani alla conversione dei figli di Israele. Infatti, egli diceva, poichè la fede giudaica, per confessione stessa dei cristiani, è la costruzione sulla quale si fonda l'edificio più alto del Cristianesimo, ciò equivarrebbe a chiedere ad uno di demolire il pianterreno per andare ad abitare al primo piano. E la sua vera opinione traspare abbastanza chiaramente. Egli vuole dire: gettate prima fuori voi stessi il giudaismo dalla vostra religione (per quanto possa rimanere come un'anticaglia nell'esposizione storica della fede cristiana), e allora noi potremo prendere in considerazione le vostre proposte. (In realtà non rimarrebbe altro in questo caso se non una religione puramente morale, libera da leggi positive). Il nostro peso non sarà menomamente alleggerito, quando avremo rigettato il giogo delle osservanze esterne, se voi ce ne imponete un altro: cioè la professione di fede in una storia sacra, che è molto più pesante e più opprimente per le persone coscienziose. Del resto, i libri sacri del popolo giudaico saranno sempre conservati e apprezzati per l'aiuto che dànno non già alla religione, ma alla scienza; perchè di nessun popolo la storia risale, con una certa apparenza di credibilità, così in alto sino alle epoche più remote in cui si può fare entrare tutta la storia profana a noi nota (ed anzi sino all'origine del mondo) come la storia del popolo ebraico; dimodochè, così, la grande lacuna lasciata dalla storia profana può essere colmata, grazie alla storia ebraica.

(*) Mosè Mendelssohn, filosofo tedesco, nato a Dessau nel 1729, morto a Berino nel 1786, fu uno dei principali rappresentanti dell'Illuminismo tedesco. Le sue opere principali sono le *Conversazioni filosofiche* (1755), le *Lettere sulle sensazioni* (1755), *Fedone o l'immortalità dell'anima* (1767) (N. d. T.).

cioè esso non era ancora ben conosciuto dai dotti stranieri della stessa epoca; la sua storia, si può dire, non era stata controllata, e solo a causa della sua antichità si era accordata al suo libro sacro credibilità storica. In realtà, concessa pure tale credibilità, non basta tuttavia conoscere tale libro per mezzo di traduzioni e tramandarlo così alla posterità; ma, per la sicurezza della fede ecclesiastica fondata su di esso, si richiede pure che vi siano in tutte le epoche e in tutti i popoli certi dotti che conoscano bene la lingua ebraica (per quanto è possibile conoscere una lingua di cui non si ha che un solo libro); e non è semplicemente interesse della scienza storica in generale, ma dell'umanità tutta quanta, perchè la sua salvezza ne dipende, che ci siano uomini che conoscano abbastanza la lingua ebraica per assicurare al mondo la vera religione.

È vero che in certo senso la religione cristiana ha avuto una sorte affine, perchè, sebbene i santi avvenimenti che essa racconta si siano svolti pubblicamente sotto gli occhi stessi d'un popolo istruito, tuttavia la sua storia ha impiegato più d'un'età d'uomo per penetrare nel pubblico dotto, e quindi la sua autenticità non è confermata da testimonianze contemporanee. Ma questa religione ha sul Giudaismo il grande vantaggio di essere presentata come uscita dalla bocca del primo Maestro sotto la forma non già d'una religione statutaria, ma di una religione morale, di modo che, essendo strettamente connessa con la ragione, ha potuto, per mezzo di essa, diffondersi da sè e senza bisogno d'erudizione storica, con la massima sicurezza, in tutte le epoche e fra tutti i popoli. I primi fondatori delle comunità cristiane stimarono necessario, è vero, intrecciare con essa la storia del Giudaismo, e ciò fu da parte loro un atto di prudenza nella situazione in cui si trovavano allora, e forse soltanto in tale situazione; ma il loro procedimento si è trasmesso sino a noi nella loro santa eredità. I fondatori della Chiesa, infatti, accolsero questi mezzi episodici di apologetica tra gli articoli essenziali della fede e ne accrebbero il numero, ricorrendo alla tradizione o ad interpretazioni alle

quali alcuni concilii dettero forza di legge, o che furono confermate dall'erudizione, senza che si possano ancora prevedere tutti i cambiamenti che ancora la fede dovrà subire da parte dell'esegesi erudita, o da parte del suo antipodo, la luce interiore, che ogni laico può pretendere per sè; cambiamenti inevitabili fino a quando noi cerchiamo la religione non in noi, ma fuori di noi.

SECONDA SEZIONE

DEL FALSO CULTO DI DIO IN UNA RELIGIONE STATUTARIA

La vera e unica religione non contiene altro che leggi, cioè principii pratici tali che noi possiamo conoscerne da noi stessi la necessità incondizionata e li riconosciamo, quindi, come rivelati dalla ragion pura (e non in modo empirico). Solo in vista di una Chiesa — e ce ne possono essere diverse forme ugualmente buone — si promulgano statuti, cioè prescrizioni ritenute d'origine divina, ma che, per il nostro giudizio morale puro, sono arbitrarie e accidentali. Or, stimare questa fede statutaria (in ogni caso limitata ad un popolo e incapace di contenere la religione universale) come essenziale al culto di Dio in generale, e farne la condizione suprema della compiacenza di Dio nell'uomo, è una follìa religiosa (1), la cui conseguenza è un falso culto, cioè una maniera di adorare Dio direttamente contraria al vero culto che Egli richiede da noi.

---

(1) La follia è l'illusione che consiste nel ritenere la semplice rappresentazione di una cosa come equivalente alla cosa stessa. Così la follìa dell'avarizia fa trovare ad un ricco spilorcio un equivalente sufficiente dell'atto nell'idea che egli può, quando vuole, fare uso delle sue ricchezze, benchè di fatto non se ne serva mai. La follìa degli onori attribuisce alle attestazioni di stima degli altri, le quali in fondo non sono altro che la rappresentazione esterna del loro rispetto

§ 1.

Del fondamento soggettivo universale dell'illusione religiosa.

L'antropomorfismo che nella rappresentazione teorica di Dio e della sua essenza è difficilmente evitabile dagli uomini, ma è del resto assai innocuo (purchè non influisca sul concetto del dovere), diventa sommamente pericoloso quando si tratta dei nostri rapporti pratici con la volontà divina e della nostra stessa moralità; perchè allora ci facciamo un Dio (†), che cre-

---

(internamente forse da essi per nulla sentito), il valore che si dovrebbe attribuire soltanto al rispetto stesso; di questa follia fa pure parte l'amore dei titoli e delle decorazioni, perchè queste cose sono semplicemente rappresentazioni esterne di una superiorità sugli altri. La pazzia stessa vera e propria è detta *Wahnsinn*, perchè scambia abitualmente una semplice rappresentazione (dell'immaginazione) con la presenza stessa della cosa e le attribuisce il medesimo valore. Or, aver coscienza di possedere un mezzo per un fine qualsiasi (prima di essersene serviti) è possedere questo mezzo soltanto nella rappresentazione; quindi, contentarsi di tale coscienza come se essa potesse equivalere al possesso stesso è una follìa pratica; e di questa soltanto qui parliamo.

(†) Sembra evidentemente strano, ma, tuttavia, non è falso dire che ogni uomo si fa un Dio, e che anzi se ne deve fare uno conformemente a certi concetti morali (ai quali egli aggiunge le proprietà infinitamente grandi che si riferiscono alla facoltà di rappresentare nel mondo un oggetto adeguato a tali concetti) allo scopo di adorare in lui Colui che lo ha fatto. Infatti, comunque si sia potuto farci conoscere e descriversi un essere come Dio, e, supposto pure che un tale essere (se ciò è possibile) condiscendesse ad apparirci egli stesso, bisognerebbe anzitutto confrontare tale rappresentazione con l'Ideale che ci facciamo di tale essere per giudicare se abbiamo il diritto di considerarlo e di adorarlo come una divinità. Non ci può, dunque, essere una religione per semplice rivelazione, senza porle prima a fondamento, come pietra di paragone, quel concetto nella sua purezza, giacchè, in questo caso, ogni adorazione di Dio sarebbe un'idolatria.

diamo poter facilmente guadagnare a nostro vantaggio in modo da crederci dispensati dallo sforzo penoso e ininterrotto di agire sull'intimo della nostra intenzione morale. Il principio che l'uomo ordinariamente si pone per tali rapporti è che, mediante tutto ciò che facciamo unicamente per piacere alla divinità, (purchè non contraddica direttamente alla moralità, benchè non vi contribuisca minimamente) noi dimostriamo a Dio la nostra prontezza a servirlo come sudditi obbedienti e per questo appunto a lui graditi, e quindi anche gli prestiamo un culto (*in potentia*). Non sempre per mezzo di sacrifizi l'uomo crede di rendere questo culto a Dio: anche feste solenni, e perfino pubblici giuochi, come tra i Greci e i Romani, hanno spesso dovuto servire, e servono ancora, a rendere la divinità favorevole ad un popolo o ad individui particolari, secondo la loro opinione illusoria. Ma i sacrifizi (come le espiazioni, le mortificazioni, i pellegrinaggi, ecc.) sono stati sempre ritenuti più potenti, più efficaci e più adatti per ottenere il favore del cielo e la remissione dei peccati, perchè servono ad attestare più fortemente una sottomissione illimitata (benchè non morale) alla sua volontà. E questi tormenti inflitti a noi stessi, quanto meno sono utili, quanto meno tendono al miglioramento morale generale dell'uomo, tanto più sembrano santi, giacchè essi, appunto perchè non giovano a nulla e, tuttavia, costano tanta pena, sembra che abbiano semplicemente lo scopo di attestare la nostra devozione verso Dio. Sebbene queste pratiche, si dice, non siano in fatto di alcuna utilità per Dio, egli vi vede, tuttavia, la buona volontà e il cuore dell'uomo, il quale è, è vero, troppo debole per obbedire ai precetti morali, ma compensa questa imperfezione con la premura così attestata. Or qui è chiaramente visibile la tendenza ad un modo di procedere che non ha di per sè altro valore morale se non di servirci, per dir così, come mezzo per elevare la nostra facoltà di rappresentazione sensibile abbastanza in alto perchè accompagni le idee intellettuali di fine, o per abbassarla, nel caso che essa agisse

contro queste idee (1); tuttavia noi attribuiamo a questo modo di agire il valore stesso del fine, o, ciò che è lo stesso, noi attribuiamo alla disposizione d'animo che ci rende capaci di sentimenti di dedizione verso Dio (disposizione che è detta devozione) il valore di questi sentimenti; questo modo di procedere è, dunque, una semplice illusione religiosa, che può assumere ogni specie di forme, più o meno capaci di darle un aspetto morale, ma che, in tutte queste forme, non è una semplice illusione involontaria, ma contiene, anzi, la massima di dare al mezzo un valore in sè, affinchè faccia le veci del fine, e per questa ragione questa illusione è ugualmente assurda in tutte le sue forme, e merita di essere rigettata come inclinazione segreta ingannatrice.

§ 2.

Il principio morale della religione opposto a tale illusione religiosa.

Io pongo dapprima quest'affermazione come un principio che non ha bisogno di dimostrazione: tutto ciò che, oltre una buona condotta, l'uomo crede di poter fare per rendersi gradito a Dio è pura illusione religiosa e falso culto reso a Dio. Io dico: ciò che l'uomo crede di poter fare; perchè non voglio

(1) Per quelli che, in tutti i luoghi in cui le distinzioni tra il sensibile e l'intellettuale non sono loro abbastanza familiari, credono di trovare contraddizioni della Critica della Ragion pura con se stessa, io fo qui osservare che dovunque si parla di mezzi sensibili per promuovere un fine intellettuale (la pura intenzione morale), o degli ostacoli frapposti da quei mezzi a questo fine, non si deve mai concepire tale influsso di due principii così eterogenei come un influsso diretto. Noi possiamo, infatti, in quanto esseri sensibili, agire contro la legge, o a favore di essa, soltanto nelle manifestazioni fenomeniche del principio intellettuale, cioè nella determinazione delle nostre forze fisiche mediante il libero arbitrio, determinazione

negare che oltre tutto quello che è in nostro potere di fare, non ci possa essere ancora nei segreti della sapienza suprema qualche cosa che Dio solo è capace di fare per renderci graditi a lui. Ma se la Chiesa ci dovesse annunziare un tale mistero come una cosa rivelata, sarebbe una pericolosa illusione religiosa l'opinione che, di per se stessa, la fede in tale rivelazione, tale quale ci è raccontata dalla Storia sacra, e la professione (interna o esterna) di tale fede ci rendano graditi a Dio. Giacchè questa fede, in quanto confessione intima della sua indubitabile verità, è un atto così veramente estorto col terrore, che un uomo sincero preferirebbe sottoporsi a qualunque altra condizione anzichè a questa, perchè in tutti gli altri culti servili egli non farebbe mai altro che delle azioni superflue, mentre qui si esige da lui che faccia qualcosa di contrario alla sua coscienza, cioè che dichiari vero ciò della cui verità egli non è convinto. Se l'uomo, dunque, si persuade che la professione della sua fede, di per se stessa, (in quanto accettazione di un bene che gli è offerto), lo può rendere gradito a Dio, egli vi vedrà allora qualcosa che, oltre una buona condotta nell'osservanza delle leggi morali da adempiere nel mondo, egli può fare per la sua salvezza, dirigendo direttamente il suo culto verso Dio.

In primo luogo, riguardo alle imperfezioni della nostra giustizia (di quella giustizia che vale dinanzi a Dio), la ragione

---

che si manifesta in atti: dimodochè la causa e l'effetto sono rappresentati come, in realtà, omogenei. Ma per quel che riguarda il sopra-sensibile (il principio soggettivo della moralità in noi, che è racchiuso nella proprietà incomprensibile della libertà), per esempio, il puro sentimento religioso, noi, al di fuori della sua legge (il che è già sufficiente), non ne conosciamo nulla che riguardi il rapporto di causa e di effetto negli uomini, o, in altre parole, noi non possiamo spiegarci la possibilità di considerare come imputabili agli uomini i loro atti, in quanto fenomeni di questo mondo sensibile che hanno la loro ragione nella natura morale dell'uomo, appunto perchè tali atti sono liberi e perchè bisogna trarre dal mondo sensibile i principii di spiegazione di tutti gli avvenimenti che vi si verificano.

non ci lascia del tutto senza consolazione (*). Chiunque, essa ci dice, ispirato da un vero sentimento del dovere, fa tutto quello che è in suo potere per soddisfare ai suoi obblighi (avvicinandosi almeno sempre più alla conformità perfetta con la legge) può sperare che ciò che non è in suo potere sia supplito dalla sapienza suprema in qualche maniera (capace di rendere immutabile l'intenzione di tale progresso costante), senza che essa, la ragione, presuma di determinarne il modo e di sapere in che cosa consiste tale aiuto divino, il quale, forse, è così misterioso, che Dio potrebbe rivelarcelo al massimo in una rappresentazione simbolica, della quale soltanto l'aspetto pratico ci sarebbe intelligibile, senza poter vedere teoreticamente che cosa è in sè tale rapporto di Dio all'uomo e senza poterlo esprimere mediante concetti, anche quando Dio volesse svelarci un tale mistero. Supponiamo ora che una certa Chiesa affermi di conoscere in modo preciso la maniera con cui Dio supplisce l'imperfezione morale del genere umano, e che, nello stesso tempo, condanni alla dannazione eterna tutti gli uomini che, non avendo conoscenza di tale mezzo di giustificazione, ignoto naturalmente alla ragione, non lo accolgono tra i principii fondamentali della religione e non lo professano: chi sarebbe in questo caso l'incredulo, Colui che ha fiducia in Dio, senza sapere in qual modo avverrà ciò ch'egli spera, o colui che vuole assolutamente conoscere la maniera in cui l'uomo sarà liberato dal male, pronto, in caso contrario, a rinunziare ad ogni speranza di salvezza? In fondo, a quest'ultimo non importa molto conoscere questo mistero (perchè la sua ragione già gl'insegna che sapere qualcosa, senza che egli vi possa contribuire per nulla, è cosa per lui completamente inutile); ma se egli lo vuole conoscere, è semplicemente per potere (sia pure soltanto dentro di sè) fare della fede in tutto questo dato rivelato, e dell'accettazione, della professione e della glorificazione che egli ne fa, un culto divino, capace di acquistargli il

(*) Cfr. *Epist. ai Rom.*, III, 21 e seg.; X, 3 (N. d. T.).

favore del Cielo, prima che egli impieghi tutte le sue forze a diportarsi bene e quindi in modo del tutto gratuito, e di produrre in lui in modo soprannaturale una buona condotta, o almeno, se egli fosse colto in fallo, di riparare la sua trasgressione.

In secondo luogo, appena l'uomo si allontana, sia pure per poco, dalla massima sopra enunciata, il falso culto di Dio (la superstizione) non ha più limiti, giacchè tutto ciò che è al di là di tale massima (purchè non sia direttamente contrario alla moralità) è lasciato all'arbitrio di ognuno. Dal sacrifizio delle labbra (*), il meno costoso di tutti, sino a quello dei beni di questo mondo, i quali, del resto, potrebbero essere meglio adoperati a benefizio dell'umanità, anzi sino all'immolazione della propria persona (per vivere della vita di eremita, di fachiro o di monaco) abbandonando il mondo, l'uomo offre tutto a Dio, tranne la sua intenzione morale; e quando egli dice a Dio: «Io ti offro il mio cuore«, non intende parlare dell'intenzione di vivere nel modo che è gradito a Dio, ma intende esprimere il desiderio del suo cuore di veder accettato tale sacrifizio in cambio d'una vita conforme al dovere (*Natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens.* Fedro) (**).

Infine, quando una volta si è preso come massima d'azione un culto che si pretende gradito di per se stesso a Dio e capace anche, in caso necessario, di riconciliarci con Lui, ma senz'essere puramente morale, non c'è più, allora, tra le diverse maniere di servir Dio, per così dire, meccanicamente, alcuna differenza essenziale che dia la preferenza piuttosto all'una che alle altre. Esse sono tutte del medesimo valore (o meglio, sono tutte prive di valore), ed è una semplice lezio-

(*) Cfr. *Epist. agli Ebrei*, XIII, 15 (N. d. T.).

(**) *Favole*, II, 5, 1 e seg. Kant cita abbreviando. Il luogo dice precisamente così:

Est ardelionum quaedam Romae natio,
Trepide concursans, occupata in otio,
Gratis anhelans, multa agendo nil agens.
(N. d. T.).

saggine, per il fatto di allontanarsi con maggior finezza dal principio intellettuale, che è l'unico principio della vera adorazione di Dio, ritenersi come più raffinati di quelli che hanno il torto di pendere in modo più grossolano, come si pretende, verso la sensibilità. Andare in chiesa nei giorni obbligati, fare pellegrinaggi ai santuari di Loreto o di Palestina, mandare le proprie preghiere alle autorità celesti con formule espresse con le labbra, o spedirle loro con la ruota delle preghiere, come i Tibetani (*) (che credono che i loro desideri, esposti per iscritto, raggiungono ugualmente bene la loro mèta quando, spinti dal vento, sono, per esempio, scritti su una bandiera, o quando, rinchiusi in una scatola, sono lanciati con la mano a guisa di una fionda), tutte queste pratiche con le quali si cerca, quali che esse siano, di sostituire il culto morale di Dio si riducono, in fondo, alla stessa cosa e sono tutte egualmente prive di valore. Ciò che importa qui non è la differenza nella forma esteriore del culto, ma soltanto l'accettazione o il rigetto dell'unico principio di rendersi graditi a Dio o semplicemente mediante l'intenzione morale che manifesti negli atti la sua vitalità, o mediante trastulli devoti e pie fannullonerie (1).

Ma non c'è anche un'illusione della virtù che

(1) È un fenomeno psicologico che i seguaci di una confessione, nella quale ci sono minori elementi statutari da credere, se ne sentano, per così dire, nobilitati e più illuminati, benchè ne abbiano tuttavia conservato abbastanza per non guardare con disprezzo (come fanno realmente) dall'alto della loro purezza i loro fratelli immersi nel medesimo errore ecclesiastico. La causa di questo sentimento è che essi, così, si trovano, sia pure per poco, più vicini alla pura religione morale, benchè rimangano sempre attaccati all'illusione di voler completare tale religione con pie osservanze nelle quali la ragione è soltanto un po' meno passiva.

(*) Le ruote delle preghiere e altre macchine di preghiera sono assai usate nel buddismo del Tibet. La formula della preghiera è per lo più questa: « Om mani padme hum », che è di solito tradotta così: « O gioiello nel loto, *amen* » (N. d. T.).

vuole innalzarsi vertiginosamente al di là dei limiti del potere umano, e che, insieme con la strisciante illusione religiosa, si potrebbe mettere nella classe generale delle autoillusioni? No, perchè l'intenzione virtuosa si occupa di qualcosa di reale, che di per se stessa è gradita a Dio ed è in armonia col maggior bene del mondo. Senza dubbio, a ciò si può accompagnare un'illusione di presunzione per la quale uno si può credere adeguato all'idea del suo santo dovere. Ma riporre nell'intenzione morale il valore più alto non è cadere nell'illusione, come avviene nelle pratiche pie ecclesiastiche, ma contribuire efficacemente al meglio del mondo.

C'è inoltre l'uso (almeno nella Chiesa) di chiamare natura ciò che gli uomini possono compiere grazie al principio della virtù, e di dare il nome di grazia a ciò che serve soltanto a supplire le imperfezioni di tutto il potere morale dell'uomo e che, essendo per lui un dovere d'avere un potere morale sufficiente, può soltanto essere desiderato o sperato e implorato; e c'è pure l'abitudine di considerarle ambedue insieme come le cause efficienti dell'intenzione sufficiente per una vita gradita a Dio, non solo però distinguendole l'una dall'altra, ma opponendole anche radicalmente l'una all'altra.

La persuasione che si possano distinguere gli effetti della grazia da quelli della natura (della virtù) o che si ha la capacità di produrli in sè, è una semplice fantasticheria, perchè noi non possiamo riconoscere nell'esperienza alcun oggetto soprasensibile, nè, ancor meno, possiamo influire su di lui per farlo discendere dal cielo sino a noi, benchè, talora, si verifichino nel nostro animo certi movimenti che ci spingono alla moralità e dei quali la nostra ignoranza è costretta a confessare: « Il vento soffia dove vuole, ma tu non sai donde viene, ecc. » (*). È una specie di follìa voler percepire in sè influssi celesti; in tale follìa ci può, bensì, essere un metodo (perchè tali pretese rivelazioni interiori devono sempre ricolle-

(*) *Evang. di Giov.*, III, 8 (N. d. T.).

garsi ad idee morali e quindi razionali), ma essa rimane pur sempre un'autoillusione dannosa alla religione. Tutto ciò che si può dire della grazia è che ci possono essere effetti da essa prodotti e che, forse, ce ne devono essere per supplire l'imperfezione dei nostri sforzi verso la virtù; ma, per il resto, noi siamo impotenti a determinare i caratteri che li contrassegnano e, ancor più, a fare qualcosa per produrli.

L'illusione di potere, mediante atti religiosi di culto, contribuire, anche per poco, alla nostra giustificazione dinanzi a Dio, costituisce la superstizione religiosa; come l'illusione di voler arrivare a questo scopo mediante lo sforzo verso un preteso commercio con Dio costituisce la stravaganza religiosa. È una follìa superstiziosa voler diventare graditi a Dio mediante azioni che ogni uomo può fare, senza che egli abbia bisogno di essere un uomo dabbene (per esempio, mediante la professione di articoli di fede statutari, mediante la pratica di certe osservanze e discipline ecclesiastiche, ecc.). Essa è detta superstiziosa perchè ricorre a semplici mezzi fisici (non morali), che di per sè non possono assolutamente avere alcuna efficacia su ciò che non appartiene al mondo fisico (cioè sul bene morale). Ma un'illusione è detta stravagante quando il mezzo stesso che essa immagina, essendo soprasensibile, non è in potere dell'uomo, senza che ci sia bisogno di considerare inoltre l'impossibilità di raggiungere il fine soprasensibile a cui si mira con tale mezzo; giacchè, per avere tale sentimento della presenza immediata dell'Essere supremo e per distinguerlo da ogni altro sentimento, anche dal sentimento morale, l'uomo dovrebbe essere capace di una intuizione per la quale non c'è alcun senso nella sua natura. La follìa superstiziosa, poichè contiene un mezzo capace di servire a parecchi soggetti e di permetter loro almeno di lottare contro gli ostacoli che in essi si oppongono ad un'intenzione gradita a Dio, è, in questo senso, affine alla ragione e solo accidentalmente è condannabile, poichè fa di ciò che può semplicemente essere mezzo un oggetto immediatamente gradito a Dio; invece, l'illusione religiosa stravagante è la morte morale

della ragione, senza la quale, tuttavia, non è possibile alcuna religione, perchè ogni religione, come ogni moralità in generale, si deve fondare su principii razionali.

Per porre rimedio ad ogni illusione religiosa, o per prevenirla, la regola fondamentale d'una fede ecclesiastica deve dunque essere che tale fede contenga, oltre ai dommi statutari dei quali per il momento non può fare a meno, anche un principio che faccia della religione della buona condotta il vero fine che essa si deve sforzare di realizzare, per potere un giorno fare a meno dei dommi suddetti.

§ 3.

Del sacerdozio (†) in quanto potere dedicato al falso culto del buon principio.

L'adorazione di esseri invisibili e potenti, imposta all'uomo privo d'aiuto dal timore naturale fondato sulla coscienza della sua impotenza, non dette origine dapprincipio ad una religione, ma ad un culto servile di Dio (o degli dèi), il quale, quando ricevette una certa forma ufficiale e legale, divenne un culto di tempii, e si trasformò in un culto di chiese soltanto dopo che alle leggi che lo regolavano fu collegata a poco a poco la cultura morale degli uomini; sotto queste due forme esso si fondava su una fede storica, che alla fine s'incominciò

(†) Questo termine (*Pfaffenthum*), che prima indicava semplicemente l'autorità di un padre spirituale (πάππα) ha ricevuto il significato d'un biasimo soltanto perchè vi si è aggiunto il concetto di un dispotismo spirituale che si può incontrare in tutte le forme di Chiese, per quanto prive di pretese e per quanto popolari si presentino. Io non voglio, quindi, che si fraintenda il mio pensiero nel senso che io voglia, mediante un confronto tra le diverse sètte, svalutare l'una rispetto all'altra, insieme coi suoi usi e le sue ordinanze. Tutte meritano uguale rispetto, in quanto le loro forme sono tentativi coi quali i poveri mortali hanno voluto rendersi sensibile il regno di Dio sulla terra; ma tutte sono ugualmente biasimevoli, quando scambiano con la cosa stessa la forma in cui tale Idea è rappresentata (in una Chiesa visibile).

a stimare soltanto provvisoria e a vedervi la rappresentazione simbolica e il mezzo di sviluppo d'una fede religiosa pura.

Da uno s h a m a n dei tungusi sino a quel p r e l a t o d'Europa che governa insieme la Chiesa e lo Stato, o (se invece dei capi e dei dirigenti vogliamo considerare soltanto i seguaci di tali credenze nella loro propria maniera di rappresentarsele) dal V o g u l tutto rozzo, che al mattino si mette in capo la zampa d'una pelle d'orso, dicendo questa breve preghiera: « Non uccidermi! » sino al P u r i t a n o e all'Indipendente raffinato del C o n n e c t i c u t, la distanza è assai grande senza dubbio nelle m a n i e r e e s t e r n e, ma non c'è differenza nel p r i n c i p i o della credenza; giacchè, riguardo ad esso, gli uni e gli altri appartengono ad una sola e medesima classe, alla classe di coloro che fanno consistere il culto divino in una cosa che in sè non rende gli uomini migliori (nella fede in certi dommi statutari, o nella pratica di certe osservanze arbitrarie). Quelli soltanto, per i quali il culto consiste semplicemente nell'intenzione di una buona condotta, si distinguono da tutti gli altri perchè adottano un principio del tutto diverso e molto più elevato del primo, il principio, cioè, in virtù del quale essi si considerano membri di una Chiesa (invisibile) che comprende tutti gli uomini animati di buone intenzioni e che, per i suoi caratteri essenziali, può essere la sola vera Chiesa universale.

Comune a tutti è l'intenzione di piegare a proprio vantaggio la potenza invisibile che dispone del destino degli uomini: essi si distinguono soltanto per il modo in cui credono di riuscirvi. Se essi concepiscono tale potenza come un Essere intelligente e le attribuiscono, quindi, una volontà dalla quale si aspettano la loro sorte, allora, tutto il loro sforzo non può consistere se non nella scelta del modo in cui essi, in quanto esseri sottoposti alla sua volontà, potranno riuscirle graditi con le loro azioni e le loro omissioni. Se la concepiscono come un Essere morale; essi si persuadono facilmente mediante la loro ragione che la condizione per acquistarsi la sua compiacenza dev'essere la loro buona condotta morale, e soprattutto la pura intenzione, come

principio soggettivo di tale condotta. Ma può darsi che l'Essere supremo voglia forse essere servito, inoltre, in un modo che la semplice ragione non ci può far conoscere, cioè per mezzo di azioni le quali di per se stesse, ai nostri occhi, non contengono nulla di morale, ma che noi compiamo, tuttavia, o come azioni comandate da lui, o come azioni che noi c'imponiamo liberamente, soltanto per attestare la nostra sottomissione verso di lui; e queste due specie di azioni, quando formano un insieme di occupazioni sistematicamente ordinate, costituiscono in generale un culto di Dio. Or, se le due specie di culto si devono collegare l'una all'altra, sarà necessario ammettere o che tutti e due i culti raggiungano immediatamente il loro fine di piacere a Dio, o che l'uno dei due si subordini, in quanto mezzo, all'altro, al culto vero di Dio, unica maniera di piacere a Lui. È evidente di per sè che il culto morale (*officium liberum*) piace immediatamente a Dio. Ma esso non potrebbe essere ammesso come la condizione del compiacimento di Dio riguardo all'uomo (il che tuttavia è già incluso nel concetto della moralità), se il culto servile (*officium mercennarium*) potesse essere considerato di per se solo gradito a Dio; perchè allora nessuno saprebbe quale culto, in una data circostanza, sarebbe preferibile per giudicare da ciò qual'è il suo dovere, nè in qual modo i due culti si completano l'un l'altro. Quindi, certe azioni che in sè non hanno alcun valore morale non dovranno essere ammesse come gradite a Dio se non in quanto mezzi che servono allo sviluppo di ciò che negli atti è immediatamente buono (in quanto contribuiscono alla moralità), cioè in quanto sono fatte in vista del culto morale di Dio.

Or, quando l'uomo si serve di certe azioni, che di per se stesse non contengono nulla di gardito a Dio (di morale), come mezzi per acquistarsi immediatamente il favore divino e per soddisfare così i suoi desideri, egli s'illude, allora, di possedere un'arte, con la quale può produrre, con mezzi del tutto naturali, un effetto soprannaturale; ordinariamente si dà a tali tentativi il nome di magia, al quale però (poichè esso im-

plica l'idea accessoria di un commercio col cattivo principio, mentre invece quei tentativi si possono benissimo supporre intrapresi, per un malinteso, secondo un'intenzione morale, del resto buona) preferiamo sostituire quello di feticismo, che è, del resto, un nome conosciuto. Ma l'uomo non potrebbe produrre un effetto soprannaturale se non in quanto si suppone che egli agisca su Dio e se ne serva come di un mezzo per suscitare nel mondo un effetto per il quale nè le sue forze, nè la sua intelligenza, per quanto gradita a Dio possa essere, sono sufficienti: cosa, questa, che già contiene un'assurdità nel suo stesso concetto.

Se poi l'uomo, oltre ciò che lo rende immediamente oggetto della compiacenza divina (l'intenzione attiva, cioè, di una buona condotta), cerca ancora, per mezzo di certe pratiche, di rendersi degno di veder supplire la sua impotenza da un'assistenza soprannaturale, e, con questa intenzione, crede, mediante osservanze che non hanno valore morale immediato, ma servono da mezzo di sviluppo del sentimento morale, di rendersi semplicemente suscettibile di raggiungere l'oggetto dei suoi buoni desideri morali, egli, allora, fa assegnamento bensì su qualche cosa di soprannaturale che supplisca la sua naturale impotenza, ma non come su qualcosa che l'uomo produca (per influsso sulla volontà divina), ma come su qualcosa che egli può soltanto ricevere, che può spe-rare, non già produrre. Ma, se certe azioni, le quali, di per se stesse, per quel che ne possiamo giudicare, non contengono nulla di morale, nulla di gradito a Dio, devono tuttavia, secondo la sua opinione, servirgli da mezzo e anzi da condizione per aspettarsi immediatamente da Dio il soddisfacimento dei suoi desideri, allora è necessario che l'uomo abbia la follìa di credere che, senza avere nè il potere fisico nè la capacità morale di ricevere un tale aiuto soprannaturale, egli può, tuttavia, provocarlo e attirarsi per incantesimo, si può dire, l'assistenza della divinità per mezzo di azioni naturali, ma che non hanno nulla in comune con la moralità (per il cui compimento non c'è bisogno d'un'intenzione gradita a Dio e

tali, quindi, che possono essere compiute dal peggiore come dal migliore degli uomini), per mezzo, cioè, di formule d'invocazione, di professioni di fede servile, di osservanze ecclesiastiche e così via, giacchè, tra mezzi semplicemente fisici e una causa che agisce moralmente, non c'è alcuna connessione possibile secondo una legge che la ragione possa conoscere e secondo la quale una tale causa possa essere rappresentata come determinabile a produrre certi effetti per l'azione di tali mezzi fisici.

Chi, dunque, accorda la preminenza all'osservanza di certe leggi statutarie che hanno bisogno di una rivelazione, considerandola come necessaria alla religione non già semplicemente a titolo di mezzo, utile all'intenzione morale, ma come condizione obbiettiva per renderci immediatamente graditi a Dio, e subordina a questa credenza storica lo sforzo fatto in vista d'una buona condotta (mentre invece tale osservanza, non potendo piacere a Dio se non condizionatamente, deve venire dopo la pratica morale, unica cosa che piaccia assolutamente a Dio), costui trasforma il culto di Dio in un semplice feticismo e rende a Dio un falso culto, che fa regredire l'evoluzione verso la vera religione. Talmente importa, quando si devono unire tra di loro due cose buone, l'ordine in cui si devono unire! In questa distinzione consiste il vero progresso dei lumi della ragione; e soltanto per mezzo di essa il culto di Dio diventa un culto libero e quindi morale. Ma se ci se ne allontana, invece della libertà dei figli di Dio (*), s'impone all'uomo, piuttosto, il giogo d'una legge (statutaria), il quale, per il fatto che l'uomo è posto, così, nell'obbligo assoluto di credere a cose che possono essere conosciute soltanto storicamente, e quindi non possono essere convincenti per tutti, è, per gli uomini coscienziosi, un giogo molto più pesante (1) di

(1) « Il giogo è soave e il peso è leggero » (**) quando il dovere che obbliga ogni uomo può essere considerato come imposto all'uomo da

(*) Cfr. *Epist. ai Rom.*, VIII, 21 (N. d. T.).
(**) *Evang. di Matteo*, XI, 30 (N. d. T.).

quel che possa mai essere tutta la cianfrusaglia delle pie osservanze che gli sono imposte, perchè basta praticarle per andar daccordo con la comunità ecclesiastica stabilita, senza che ci sia l'obbligo di professare, interiormente o esteriormente, di ritenere tali osservanze come un'istituzione stabilita da Dio; giacchè tale obbligo propriamente sarebbe un peso per la coscienza.

Il sacerdozio è, dunque, la costituzione di una Chiesa in cui regna un culto feticista, il quale s'incontra ogni volta là dove non già principii di moralità, ma comandamenti statutari, regole di fede ed osservanze costituiscono il fondamento e l'essenza del culto. Senza dubbio ci sono parecchie forme di Chiese, nelle quali il feticismo è così molteplice e così meccanico che sembra scacciarne ogni moralità, e quindi anche ogni religione, per mettersi al loro posto, e in cui si è, quindi, vicinissimi al paganesimo; ma il più o il meno qui non importa: il valore o il non valore di una Chiesa dipendono dalla natura del principio d'obbligazione al quale si dà il primo posto. Quando questo principio impone l'umile sottomissione a certi dommi e, quindi, un culto servile, invece del libero omaggio

---

lui stesso e dalla sua propria ragione; quando, perciò, è un giogo volontariamente accettato. Tale è soltanto il giogo delle leggi morali, in quanto comandi divini, dei quali soltanto il fondatore della Chiesa pura ha potuto dire: «i miei comandi non sono pesanti» (*). Il che significa che essi non sono onerosi, perchè ogni uomo scorge da sè la necessità di seguirli, e quindi nulla glieli impone; mentre certe prescrizioni che comandano in maniera dispotica, benchè in vista del nostro perfezionamento (senza però l'intervento della nostra ragione) e senza che ne possiamo vedere l'utilità, sono, in certo modo, vessazioni (angherie), alle quali ci si sottomette soltanto quando si è costretti. Ma in sè, e considerate nella purezza della loro sorgente, le azioni comandate da tali leggi morali sono precisamente quelle che sembrano all'uomo più gravose, e perciò egli accetterebbe volentieri al loro posto le più pesanti pie angherie, se fosse possibile metterle in conto con uguale valore.

(*) *I Epist. di Giov.*, V, 3 (N. d. T.).

che si deve rendere alla legge morale come principio supremo delle nostre azioni, poco importa il piccolo numero delle osservanze imposte; basta che siano dichiarate come assolutamente necessarie, per avere a che fare con una credenza feticista, che asservisce la folla e la priva della sua libertà morale, col metterla a servizio d'una Chiesa (e non della religione). L'ordinamento di tale Chiesa (o almeno della sua gerarchia) può essere monarchico, aristocratico o democratico, perchè ciò riguarda soltanto l'organizzazione; ma, sotto tutte queste forme, la sua costituzione è e rimane sempre una costituzione dispotica. Dovunque certi statuti, che si riferiscono alle credenze, sono messi nel numero delle leggi costituzionali, ivi esercita la sua dominazione un clero, il quale crede di fare benissimo a meno della ragione e anche, in ultima analisi, della conoscenza della Scrittura, perchè, in quanto unico custode ed interprete autorizzato della volontà del Legislatore invisibile, ha l'autorità esclusiva di decidere sulle prescrizioni della fede, e, quindi, avendo tale potere, non ha bisogno di convincere, ma soltanto di comandare. Or, poichè, oltre questo clero, tutti gli altri sono laici (non esclusi i capi stessi delle comunità politiche), in ultima analisi, allora, la Chiesa domina sullo Stato, non certamente con la forza, ma mediante l'influsso che essa esercita sulle anime, e inoltre anche mediante la rappresentazione ingannevole dei pretesi vantaggi che lo Stato può trarre da un'obbedienza incondizionata, alla quale la disciplina ecclesiastica ha abituato perfino il pensiero del popolo; ma, in tal modo, inavvertitamente, l'abitudine dell'ipocrisia mina a poco a poco la lealtà e la fedeltà dei sudditi, li scaltrisce in modo da compiere soltanto apparentemente i loro doveri civili, e così si ottiene, come accade tutte le volte che si adottano principii viziosi, precisamente il contrario di ciò che si era voluto.

*
* *

Tutti questi mali sono la conseguenza inevitabile della trasposizione, a prima vista insignificante, dei principii dell'unica fede religiosa santificante, poichè si trattava di sapere a quale dei due principii si doveva concedere il primo posto come condizione suprema (alla quale è subordinato l'altro principio). È equo, è ragionevole ammettere che non soltanto i « sapienti secondo la carne » (*), i dotti o i ragionatori saranno chiamati alla conoscenza di ciò che si riferisce alla loro vera salvezza — perchè tutto il genere umano deve essere capace di questa fede — ma anche che « gli stolti rispetto al mondo » (**), e perfino gl'ignoranti e i più limtiati di spirito devono pretendere a questo insegnamento e a questa convinzione interiore. Or sembra, è vero, che una fede storica, specialmente se i concetti di cui si serve per comprendere i dati storici sono del tutto antropologici e perfettamente adattati alla sensibilità, sia precisamente una fede di questa specie. Che cosa c'è di più facile, infatti, che comprendere e trasmettere ad altri una narrazione così semplice e resa così sensibile, o che ripetere, a proposito dei misteri, parole alle quali non è necessario dare un senso? Qual felice credito trovano dappertutto tali racconti, specialmente quando promettono grandi vantaggi, e quali profonde radici getta nei cuori la fede nella verità di tali narrazioni, specialmente quando si fonda su documenti da gran tempo riconosciuti autentici! In tal modo certamente tale fede è in armonia con le più comuni facoltà umane. Ma, benchè non sia necessario che la divulgazione di tali avvenimenti e la fede nelle regole di condotta fondate su di essi siano state date direttamente, o principalmente, per i dotti o per i sapienti di questo mondo, questi, tuttavia, non ne sono esclusi; or, in questi

(*) *I Cor.*, I, 26 (N. d. T.).
(**) *I Cor.*, I, 27 (N. d. T.).

argomenti s'incontrano tante difficoltà, riguardanti, da una parte, la verità dei fatti, dall'altra, il significato da dare alla loro esposizione, che l'adozione d'una tale credenza, esposta a tante obbiezioni (anche fatte sinceramente), come condizione suprema della fede santificante unica e universale, è la cosa più assurda che si possa pensare. Or, c'è una conoscenza pratica la quale, benchè si fondi unicamente sulla ragione e non abbia bisogno di alcuna dottrina storica, è talmente accessibile a tutti, anche agli uomini più semplici, che la si crederebbe iscritta letteralmente nei nostri cuori; essa è una legge che basta soltanto nominare per esser d'accordo con tutti sulla sua autorità, una legge che implica per la coscienza di tutti un obbligo incondizionato, cioè la legge della moralità; e, ciò che è ancor più, tale conoscenza o ci conduce già di per sè sola alla fede in Dio, o, per lo meno, è la sola che possa determinare l'idea di Dio come quella di un legislatore morale, e, quindi, ci conduce ad una fede religiosa pura che è non solo comprensibile per tutti, ma anche onorevole in sommo grado; e, anzi, vi conduce in modo così naturale che, se se ne vuol fare l'esperienza, interrogando un uomo qualunque che non ne è stato mai istruito, si troverà che egli possiede tale fede pienamente ed interamente. Non solo, dunque, è un atto di prudenza partire da tale conoscenza e farla seguire dalla fede storica che si accordi con essa, ma è anche un dovere farne la condizione suprema che sola ci permette la speranza di partecipare alla salvezza, quali che siano le promesse d'una fede storica; e tutto ciò si deve concepire in modo tale, che solo l'interpretazione che la fede religiosa pura ci darà della fede storica, ci autorizzerà ad attribuirle un valore obbligatorio universale (poichè la dottrina che essa contiene è universalmente valida); mentre colui che possiede la fede morale può anche adottare la fede storica, se gli pare adatta a vivificare i suoi sentimenti di religione pura, e solo in questo caso tale fede storica acquista un valore morale puro, perchè è libera e non imposta da alcuna minaccia (nel quale caso essa non potrebbe mai essere sincera).

Ma, poichè il culto di Dio in una Chiesa è soprattutto rivolto all'adorazione morale di lui, conformemente alle leggi prescritte all'umanità in generale, ci si può domandare ancora se soltanto la dottrina della pietà o la dottrina pura della virtù devono da sole, ciascuna separatamente, costituire il contenuto dell'esposizione della religione. La prima denominazione: dottrina della pietà esprime forse nel modo migliore il significato oggettivo della parola *religio* (come è compresa ai nostri giorni).

La pietà contiene due determinazioni dell'intenzione morale nei suoi rapporti con Dio; questa intenzione è timore di Dio in quanto si obbedisce ai comandi di lui per dovere obbligatoriamente imposto (per obbligo di sudditi), cioè per rispetto della legge; ma essa è amore di Dio, quando deriva da una libera scelta ed esegue i comandi di lui per compiacimento nella legge (dovere filiale). In ambo i casi, quindi, essa contiene, oltre la moralità, il concetto di un Essere soprasensibile dotato delle qualità richieste per realizzare il sommo bene che la moralità si propone di raggiungere, ma che è al disopra delle nostre forze; or, se noi, per concepire la natura di un tale Essere, usciamo dal rapporto morale che la sua idea ha con noi, allora corriamo sempre il rischio di formarcene un concetto antropomorfico e, perciò, spesso, dannoso ai nostri principii morali; l'idea di quest'Essere, quindi, non può sussistere di per se stessa nella ragione speculativa, ma la sua origine e ancor più la sua forza si fondano interamente sul rapporto di tale idea con la determinazione del nostro dovere, la quale ha il suo fondamento in se stessa.

Or, che cosa è più naturale: vedere esporre nelle prime istruzioni religiose della gioventù (nei catechismi) e anche nella predicazione dal pulpito la dottrina della virtù prima di quella della pietà, o la dottrina della pietà prima di quella della virtù (che non è, spesso, neanche menzionata)? Le due dottrine hanno evidentemente un rapporto necessario l'una verso l'altra. Ma, poichè esse sono due dottrine diverse, tale rapporto non

è possibile se non nel caso che l'una sia concepita e presentata come fine, e l'altra semplicemente come mezzo. Or, la dottrina della virtù sussiste di per se stessa (anche senza il concetto di Dio); mentre la dottrina della pietà racchiude l'idea di un oggetto che noi ci rappresentiamo, in rapporto alla nostra moralità, come la causa che compensa la nostra impotenza riguardo al fine morale ultimo. La dottrina della pietà non può, dunque, costituire di per sè il fine ultimo dell'aspirazione morale, ma può soltanto servire come mezzo per rafforzare ciò che in sè rende migliori gli uomini, cioè l'intenzione virtuosa, in quanto a tale intenzione (che è un'aspirazione verso il bene e anche verso la santità) promette e assicura il possesso di tale fine ultimo, che da sola essa è impotente a realizzare. L'idea di virtù è, invece, attinta nell'anima stessa dell'uomo. Questi la possiede già in sè tutt'intera, sebbene in modo implicito, ma non ha bisogno, come per l'idea di religione, di arrivarvi per mezzo di ragionamenti deduttivi sillogistici.

Nella purezza di una tale idea, nella coscienza, svegliata in noi, di un potere che senza di essa non avremmo mai sospettato e che ci rende capaci di superare i più grandi ostacoli in noi, nella dignità dell'umanità che l'uomo deve rispettare nella sua persona e nella destinazione alla quale egli si sforza di pervenire, c'è qualche cosa che eleva l'anima così in alto e la conduce così bene verso la divinità, la quale è degna di adorazione solo per la sua santità e in quanto legislatrice della virtù, che, anche quando è ancora lontanissimo dal dare a questa idea la forza d'influire sulle sue massime, l'uomo, tuttavia, s'intrattiene volentieri con essa, perchè si sente nobilitato in se stesso, sino ad un certo punto, da tale sola idea; mentre, invece, il concetto di un Sovrano dell'universo, che fa del dovere un comando per noi, è ancora più lontano da lui, di modo che, se l'uomo incominciasse da questo concetto, correrebbe il rischio di abbattere il suo coraggio (parte essenziale della virtù), e di trasformare la pietà in una sottomissione adulatrice e servile verso un potere che comanda dispoticamente. Questo coraggio di camminare

coi propri piedi è poi rafforzato dalla dottrina della riconciliazione, in quanto essa ci rappresenta come abolito ciò che è impossibile cambiare, e ci apre ormai il sentiero d'una nuova vita; mentre, se si parte da questa dottrina, il vano sforzo di disfare il già fatto (l'espiazione), la paura di non potersi appropriare tale espiazione, l'idea della nostra totale impotenza per il bene e la preoccupazione angosciosa di ricadere nel male, tolgono all'uomo tutto il suo coraggio (1) e lo gettano necessa-

---

(1) Le diverse credenze dei popoli dànno pure ad essi, a poco a poco, un carattere che li contrassegna anche esteriormente nei loro rapporti sociali e che è loro attribuito, quindi, come se fosse, in ultima analisi, la qualità del loro temperamento. Così il Giudaismo, nella sua istituzione prima, secondo la quale i giudei dovevano isolarsi da tutti gli altri popoli per mezzo di osservanze di ogni specie, e in parte anche penali, e guardarsi da ogni mescolanza con essi, si attirò l'accusa di misantropia. Il Maomettismo si distingue per la sua fierezza, perchè trova la conferma della sua fede non nei miracoli, ma nelle vittorie e nell'assoggettamento di molti popoli, e tutte le sue pratiche di pietà sono di specie coraggiosa (†). La credenza *indù* dà ai suoi seguaci il carattere della pusillanimità per cause diretta-

(†) Questo notevole fenomeno (della fierezza ispirata ad un popolo ignorante, ma intelligente, dalla sua fede) può derivare anche dall'opinione del fondatore di questa religione di avere egli solo rinnovato nel mondo il concetto dell'unità di Dio e della sua natura soprasensibile; il che, certamente, sarebbe una nobilitazione per tale popolo a causa della sua liberazione dall'adorazione delle immagini e dall'anarchia del politeismo, se il fondatore della sua religione potesse attribuirsi a buon diritto un tale merito. Per quel che riguarda il carattere distintivo della terza classe di credenti, fondata su una mal compresa umiltà, si deve notare che se la considerazione della santità della legge abbassa la presunzione dell'uomo nell'apprezzamento del suo valore morale, ciò non deve produrre però il disprezzo di noi stessi, ma, invece, la ferma risoluzione di avvicinarci sempre più alla santità, conformemente alle nobili disposizioni che si trovano in noi; invece di agire così, i devoti di questa categoria rigettano nel paganesimo la virtù che consiste nell'avere tale coraggio, trovando che essa ha un nome già sospetto di orgoglio, e celebrano, invece, la strisciante ricerca dei favori divini. La falsa devozione (bigotteria, *devotio spuria*) è l'abitudine di far

riamente in un stato deplorevole di passività morale, nel quale egli non intraprende nulla di grande e di buono, ma tutto aspetta dal suo desiderio. Tutto dipende dunque, per quel che riguarda la disposizione morale, dal concetto supremo al quale si subordinano i propri doveri. Se il culto reso a Dio occupa il primo posto e si subordina quindi la virtù, allora il suo oggetto diventa un idolo, cioè Dio viene concepito come un Essere al quale non possiamo sperare di piacere per mezzo di una buona condotta morale in questo mondo, ma per mezzo di atti di adorazione e di adulazione; e la religione, in questo caso, è idolatria. La pietà non è, dunque, un equivalente della virtù in modo da poterne fare le veci, ma ne è il compimento che le rende possibile di sperare, a guisa di un coronamento, il raggiungimento di tutti i nostri fini buoni.

---

mente opposte a quelle che agiscono nella credenza musulmana. Or, non dipende certamente dalla natura interna della fede cristiana, ma dalla maniera come essa è presentata alle anime, che le si possa fare un rimprovero analogo nella persona di coloro che la abbracciano con tutto il loro cuore, ma che, considerando la corruzione umana e dubitando di ogni virtù, ripongono il principio della loro religione soltanto nella devozione (con la quale parola si deve intendere la passività eretta a principio, in rapporto alla pietà che non si può sperare di possedere se non per un aiuto dall'alto): tali cristiani, non avendo mai fiducia in se stessi, vivono sempre nell'angoscia, con gli occhi rivolti verso un'assistenza soprannaturale, e credono di possedere perfino in questo disprezzo di sè (che non è umiltà) un mezzo di acquistarsi il favore di Dio: le manifestazioni esteriori di questo modo di sentire (nel pietismo o nella bacchettoneria), rivelano delle anime servili.

consistere l'esercizio della pietà non negli atti graditi a Dio (nell'adempimento di tutti i doveri umani), ma nelle dimostrazioni di rispetto verso Dio come occupazione immediata; tali pratiche devono, quindi, essere riferite al culto servile (*opus operatum*) e, del resto, aggiungono alla superstizione l'illusoria follìa di sentimenti, ritenuti sopra-sensibili (celesti).

§ 4.

Del filo conduttore della coscienza nelle questioni di fede.

La questione che qui ci si pone non è di sapere in qual modo si deve guidare la coscienza (perchè essa non vuole guide, a noi basta la coscienza stessa [come guida]), ma piuttosto in qual modo tale coscienza può servirci da filo conduttore nelle più difficili decisioni morali.

La coscienza morale è una conoscenza che, di per se stessa, è un dovere. Or, com'è possibile concepire questa cosa, quando la conoscenza di tutte le nostre rappresentazioni sembra essere necessaria soltanto dal punto di vista logico e, quindi, in modo semplicemente condizionato, se noi vogliamo renderci chiara la nostra rappresentazione, e poichè, dunque, essa non può essere un dovere incondizionato?

C'è un principio morale fondamentale che non ha bisogno di alcuna dimostrazione, e cioè che non si deve osare di fare una cosa col pericolo che essa sia ingiusta (*quod dubitas, ne feceris!* Plinio) (*). La coscienza, quindi, che un'azione che io ho l'intenzione d'intraprendere è giusta, è un dovere incondizionato. Il giudizio che un'azione in generale è buona o cattiva spetta all'intelletto e non alla coscienza. Non è, del resto, assolutamente necessario sapere di tutte le azioni possibili se esse sono giuste o ingiuste. Ma dell'azione che io mi propongo d'intraprendere io devo non solo giudicare e credere che essa non è cattiva, ma devo anche essere sicuro che non lo è; e questa esigenza è un postulato della coscienza morale, al quale si op-

(*) Cfr. *Epist.*, I, 18, 5, dove si dice: *si tutius putas illud cautissimi cuiusque praeceptum: « quod dubites, ne feceris »* (N. d. T.).

pone il probabilismo (*), cioè il principio che la semplice opinione che un'azione potrebbe essere giusta è già un motivo sufficiente per intraprenderla. Si potrebbe definire la coscienza morale anche così: la facoltà del giudizio morale che giudica se stessa; ma questa definizione avrebbe bisogno di essere preceduta dalla spiegazione dei concetti che vi sono contenuti. La coscienza non giudica le azioni in quanto casi che cadono sotto la legge, giacchè ciò è affare della ragione in quanto è soggettivamente pratica (cioè in quanto dà origine ai *casus conscientiae* e alla casistica, che è una specie di dialettica della coscienza morale): qui, invece, è la ragione che giudica se stessa e decide se realmente essa ha intrapreso la valutazione degli atti con tutta la circospezione necessaria (per vedere se sono buoni o cattivi), e cita l'uomo stesso come testimone, a suo favore o a suo sfavore, che essa ha agito o non ha agito così.

Prendiamo, per esempio, un inquisitore fermamente convinto della verità unica ed esclusiva della sua fede statutaria sino al punto di farsi martirizzare per essa, e supponiamo che egli debba giudicare un cosidetto eretico (del resto buon cittadino) accusato d'incredulità; si può dire, io domando, se egli lo condanna a morte, che egli ha giudicato secondo la sua coscienza (benchè erronea), o non si può piuttosto accusarlo di mancanza assoluta di coscienza morale, sia che si sia ingannato, sia che abbia agito male scientemente, poichè gli si può rinfacciare che in un caso simile egli non poteva mai essere interamente sicuro di non commettere forse alcuna ingiustizia, agendo così come ha agito? Egli credeva fermamente, senza dubbio, come si può presumere, che una volontà divina, rivelatagli in modo soprannaturale, (forse secondo

(*) Si tratta di quel probabilismo che fu elaborato metodicamente dai gesuiti e da S. Alfonso de' Liguori. La formula classica di questo probabilismo, già sostenuto sin dal 1577 dal domenicano Bartolomeo di Medina, è: *si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita est probabilior* (N. d. T.).

il detto: *compellite intrare*) (*) gli permetteva, o anche gl'imponeva il dovere di estirpare l'incredulità e insieme l'incredulo. Ma era egli, poi, tanto certo quanto è necessario della dottrina rivelata e del senso che le si deve dare, per osare d'immolare un uomo, in base a tale certezza? Che sia per lui una cosa ingiusta togliere la vita ad un uomo per ragioni di fede religiosa, è cosa certa: a meno che, tuttavia, (facciamo le più grandi concessioni) una volontà divina, conosciuta da lui in modo straordinario, non gli abbia ordinato diversamente. Ma Dio ha mai manifestato questa terribile volontà? Questo è un fatto che si fonda su documenti storici e non è mai apoditticamente certo. In ultima analisi, la rivelazione è pervenuta a codesto inquisitore solo per mezzo di uomini e secondo l'interpretazione che certi uomini ne hanno dato; ed anche se gli sembrasse essergli arrivata direttamente da Dio stesso (come nel caso dell'ordine dato ad Abramo d'immolare il suo figlio come una pecora), è, almeno, possibile che ci fosse un errore su questo punto. In questo caso, egli si esporrebbe al pericolo di compire un atto sommamente ingiusto, e, così appunto, agirebbe senza coscienza. Or la stessa cosa avviene in ogni credenza storica e fenomenica: rimane sempre la possibilità d'incontrarvi un errore, ed è, quindi, una cosa fatta senza coscienza, poichè ciò che essa esige o permette può forse essere ingiusto, dare seguito a tale credenza, col rischio di violare un dovere umano, certo di per se stesso.

Andiamo più in là; consideriamo un atto che sia comandato da una siffatta legge rivelata positiva (o ritenuta tale) e sia in sè permesso, e chiediamoci: le autorità ecclesiastiche o i maestri della fede hanno il diritto, in base alla loro pretesa certezza, d'imporre al popolo di accettarlo come un articolo di

(*) Cfr. *Evang. di Luca*, XIV, 23. Queste parole (*compelle intrare*) furono già utilizzate da S. Agostino per dimostrare l'obbligo dello Stato di mettersi a servizio della Chiesa con misure coercitive contro gl'idolatri, gli eretici e gli scismatici (N. d. T.).

fede (con grave danno della loro professione)? Poichè la loro convinzione è fondata soltanto su prove storiche, e poichè il popolo (per poco che si esamini) giudica che rimane sempre l'assoluta possibilità che un errore sia stato forse commesso nei testi storici o nella loro classica interpretazione, il clero costringerebbe il popolo a considerare, almeno interiormente, così vera come la sua fede in Dio, o, in altri termini, a professare, per così dire alla presenza di Dio, una cosa che egli, tuttavia, non sa con certezza essere tale: a riconoscere, per esempio, l'istituzione d'un giorno fisso, destinato alle manifestazioni pubbliche periodiche della pietà, come un elemento essenziale della religione, direttamente ordinato da Dio, o a professare di credere fermamente in un mistero che egli non è neanche capace di intendere. Il superiore ecclesiastico, in questo caso, agirebbe contro la sua stessa coscienza imponendo ad altri di credere a qualcosa di cui egli non può essere mai perfettamente convinto, e sarebbe, quindi, giusto che egli riflettesse bene su ciò che fa, perchè deve rispondere di tutti gli abusi che possono derivare da una tale fede servile. È possibile, quindi, che ci sia la verità in ciò che si crede, e nello stesso tempo che ci sia insincerità nella fede (o anche nella semplice professione interna di tale fede), e questa insincerità è in sè condannabile.

Sebbene, come abbiamo notato sopra, appena hanno incominciato a gustare la libertà di pensare (1), certi uomini, prime

---

(1) Io confesso che non posso andar d'accordo con quella maniera di parlare, di cui si servono anche persona assai savie quando dicono: il tale popolo (in pieno lavoro di libertà giuridica) non è maturo per la libertà; i servi della gleba del tale grande proprietario non sono maturi per la libertà, e così anche: gli uomini in generale non sono ancora maturi per la libertà di coscienza. Ma, in tale ipotesi, la libertà non arriverà mai, perchè non si può diventar maturi per la libertà, se prima non si è stati posti in essa (bisogna essere liberi per potersi servire convenevolmente delle proprie forze nella libertà). I primi tentativi saranno certamente rozzi, e anche ordinariamente saranno connessi con uno stato di cose più penoso e più pericoloso di quello in

curvati sotto il giogo servile della fede (per esempio, i protestanti) si considerino subito in qualche modo nobilitati per il fatto di dover credere a un minor numero di cose (di quelle cose positive che fanno parte delle prescrizioni dei preti), tuttavia avviene precisamente il contrario in coloro che non hanno ancora potuto o voluto fare un tentativo di questo genere; perchè il loro principio è che è prudente credere piuttosto troppo che troppo poco. Ciò che si fa in più di quel che si è obbligati, infatti, almeno non può recar danno, e può, forse, essere vantaggioso. Su una tale illusione, che fa della mala fede nelle professioni di credenza religiosa un principio (che si accetta tanto più facilmente in quanto la religione rimedia a tutti i falli e quindi anche a quello della mala fede), si fonda la cosidetta massima di sicurezza nelle cose di fede (*argumentum a tuto*): se ciò che io professo come derivato da Dio è vero, allora io ho colpito giusto; se è falso, e se, del resto, non è in sè una cosa proibita, allora ho creduto semplicemente qualcosa di superfluo, il che non era evidentemente necessario, ed io mi sono soltanto caricato di un peso in più, ma non ho commesso alcun delitto. Il pericolo, derivante dall'insincerità della sua scusa, di violare la sua coscienza morale, permettendole di dare per certa, anche dinanzi a Dio, una cosa della quale egli sa bene che non è d'un carattere tale

---

cui si vive ancora sotto gli ordini, ma anche sotto la previdenza di altri; ma, per la ragione, non si può diventar maturi, se non per mezzo di tentativi personali (che non si possono compire, se non a condizione di essere liberi). Se quelli che hanno l'autorità in mano, costretti dalle circostanze di tempo, rimandano ad un'epoca ancora lontana, assai lontana, il momento di spezzare queste tre catene, io non ho nulla da obbiettarvi. Ma, porre come un principio che la libertà non è adatta per tutti coloro che sono stati una volta sottomessi al potere assoluto, e che si ha il diritto di tenerli sempre lontani da essa, significa usurpare i diritti sovrani della divinità che ha fatto l'uomo affinchè sia libero. Certamente è più comodo regnare nello Stato, nella famiglia e nella Chiesa quando si è riusciti a far ammettere un tale principio. Ma è anche più giusto?

da poterla affermare con certezza assoluta, tutto questo per l'ipocrita non ha nessuna importanza. La vera massima di sicurezza, l'unica compatibile con la religione, dice precisamente il contrario: tutto ciò che, come mezzo o come condizione di salvezza, può esser da me conosciuto non mediante la mia propria ragione, ma soltanto mediante la rivelazione, e può essere ammesso nelle mie professioni di fede soltanto per mezzo di una fede storica, purchè non contraddica però ai puri principii della morale, non posso bensì crederlo e affermarlo come certo, ma non posso neanche rigettarlo come sicuramente falso. Tuttavia, senza decider nulla su questo punto, se vi si trova qualcosa di salutare, io ho fiducia di ricavarne profitto, se non me ne rendo indegno in certo modo per difetto d'intenzione morale nella mia buona condotta. In questa massima è contenuta la vera certezza morale, quella che è valida dinanzi alla coscienza (la maggiore certezza che l'uomo possa esigere); invece c'è il massimo rischio e la suprema incertezza nei pretesi mezzi di prudenza coi quali si cerca di evitare astutamente le conseguenze svantaggiose che possono derivarci dalla non-professione, perchè, volendo andare d'accordo con l'uno e con l'altro partito, si corre il rischio di guastarsi con ambedue.

Se l'autore di un simbolo di fede, se il dottore di una Chiesa, o anche un uomo qualunque, in quanto ognuno deve confessare a se stesso interiormente di essere fermamente convinto delle proposizioni rivelate da Dio, si chiedesse: oseresti tu affermare, in presenza dell'Essere che scruta i cuori, a costo di rinunziare a tutto ciò che hai di prezioso e di santo, la verità di queste proposizioni? dovrei avere della natura umana (che tuttavia non è del tutto incapace di bene) un concetto assai sfavorevole per non presupporre che anche il più ardito dottore della fede sarebbe, allora, colto da paura (†). Ma se la

(†) Il medesimo uomo che è così ardito da dire: «chi non accetta questa o quella credenza storica come una verità certa è dannato», dovrebbe anche poter dire: «Consento ad essere dannato

cosa sta così, come si può in coscienza continuare ad esigere dagli uomini una tale dichiarazione di fede che non ammette alcuna limitazione, e ad avere la temerità di presentare tali attestazioni come un dovere e come un'esigenza del culto che si deve rendere a Dio, calpestando così la libertà umana, richiesta tuttavia in tutte le cose morali (come, per esempio, nell'accettazione di una religione), e non lasciando neanche un piccolo posto alla buona volontà che esclama: « Credo, Signore, aiuta la mia incredulità! » (*) (†).

---

io stesso, se ciò che vi racconto è falso! ». Se ci fosse un uomo capace di fare quest'imprecazione spaventevole, io vi consiglierei di diportarvi verso di lui secondo il proverbio persiano rivolto contro gli *hadgi*: se un uomo è stato alla Mecca una volta (come pellegrino), lascia la casa dove egli abita con te; se vi è stato due volte, lascia la strada dove dimora; ma se vi è stato tre volte, abbandona la città, e anche il paese dove vive.

(†) Sincerità! tu che sei fuggita, o Astrea, dalla terra sino al cielo, come ti si può far ridiscendere (fondamento della coscienza e quindi di ogni religione interiore) di lassù verso di noi? Io posso concedere, benchè sia cosa assai deplorevole, che la schiettezza (di dire tutta la verità che si conosce) non si riscontra nella natura umana. Ma la sincerità (cioè la virtù di dire con veridicità tutto ciò che si dice) deve poter essere richiesta ad ogni uomo; e, se non ci fosse nella natura umana alcuna disposizione verso di essa, che noi semplicemete trascuriamo di coltivare, la razza degli uomini dovrebbe essere, allora, ai suoi stessi occhi, un oggetto di profondissimo disprezzo. Or, tale qualità indispensabile dell'anima è esposta a molte tentazioni e spesso impone sacrifizi, e quindi esige anche forza morale, cioè virtù (che è cosa che si deve acquistare); ma essa ha bisogno più di ogni altra di essere sorvegliata di buon'ora e di essere ben coltivata, perchè una volta che ha preso radice dentro di noi, la tendenza opposta è difficilissima a sradicare. Ed ora si confronti con tale regola tutto il nostro sistema di educazione, soprattutto in materia di religione, o meglio di dottrine di fede; e si vedrà che la fedeltà della memoria nel rispondere alle domande fatte, senza preoccuparsi della fedeltà delle professioni di fede (che non si sottopongono mai ad esame), è la sola cosa che sembra sufficiente per fare un credente, che non comprende nemmeno ciò che dice santo, e non ci si potrà più meravigliare della mancanza di sincerità, che fa degli uomini, nel loro interno, altrettanti puri ipocriti.

(*) *Envag. di Marco*, IX, 20 (N. d. T.).

Osservazione generale.

Il bene che l'uomo è capace di fare con le sue sole forze, in virtù delle leggi della libertà, in opposizione a quello che egli può compiere soltanto con un'assistenza soprannaturale, si può chiamare Natura, per distinguerlo dalla Grazia. Non già che con la prima espressione intendiamo parlare d'una proprietà fisica distinta dalla libertà, ma intendiamo dire che di tale potere della libertà noi almeno conosciamo le leggi che lo regolano (e che sono quella virtù), e per il quale, in quanto esso è un analogo della natura, la ragione è un filo conduttore visibile e comprensibile per essa; mentre invece, per quel che riguarda la Grazia, noi ignoriamo completamente quando, in che cosa, e sino a qual punto essa agisce in noi, poichè la ragione qui, come in tutte le questioni che riguardano il soprannaturale (di cui fa parte anche la moralità, in quanto santità), è del tutto priva della conoscenza delle leggi secondo le quali la grazia agisce.

Il concetto che al nostro potere morale d'agire, imperfetto, è vero, e anche alla nostra intenzione non del tutto pura, o almeno debole, si debba aggiungere un influsso soprannaturale che ci aiuti a compiere tutto il nostro dovere, è un concetto trascendente e una semplice Idea, della cui realtà nessuna esperienza ci può assicurare. Ma è cosa assai audace e difficilmente conciliabile con la ragione ammetterla semplicemente come idea, dal punto di vista pratico, perchè ciò che ci deve essere attribuito a titolo di buona condotta non deve derivare da un influsso esterno, ma dev'essere il risultato del miglior uso possibile delle nostre proprie forze. Tuttavia, neanche si può dimostrare l'impossibilità della coesistenza di queste due cause (o della loro cooperazione l'una accanto all'altra), perchè la libertà stessa, benchè nel suo concetto non sia incluso nulla di soprannaturale, ci resta, tuttavia, nella sua possibilità, preci-

samente così incomprensibile come il soprannaturale, che si vorrebbe considerare come il complemento della sua determinazione spontanea, benchè difettosa.

Ma poichè della libertà noi conosciamo almeno le leggi secondo le quali essa si deve determinare (le leggi morali, cioè), mentre, invece, non possiamo conoscere la minima cosa circa l'assistenza soprannaturale, non sappiamo, cioè, se una certa forza morale percepita in noi derivi realmente da essa, o anche in quali casi e sotto quali condizioni ci è possibile fare assegnamento su di essa, allora, oltre la supposizione generale che la grazia compirà ciò di cui la natura è incapace in noi, purchè noi abbiamo adoperato la natura (cioè le nostre forze) nella misura del possibile, noi non possiamo fare alcun altro uso di tale Idea: noi non sappiamo nè in qual modo (oltre il nostro sforzo costante di tenere una buona condotta) potremmo attirare su di noi la cooperazione della grazia, nè come sarebbe possibile determinare i casi in cui potremmo contare su di essa. Questa idea ci oltrepassa, quindi, totalmente, ed è, del resto, conveniente tenerci lontani da essa ad una distanza rispettosa come da una cosa sacra, affinchè, nell'illusione di far miracoli noi stessi, o di percepirne in noi, non ci rendiamo incapaci di ogni uso della ragione e non ci lasciamo indurre all'indolenza di aspettarci dall'alto, in un'inazione passiva, ciò che dovremmo cercare in noi stessi.

Or, sono mezzi tutte quelle cause intermedie che l'uomo ha a sua disposizione per realizzare un certo fine, e, allora, non esiste (e non può esistere) altro mezzo per meritarci l'assistenza celeste se non il serio sforzo di migliorare, per quanto è possibile, il nostro carattere morale per renderci, così, capaci di essere perfezionati nella misura che è necessaria per piacere a Dio, cosa che non è in nostro potere, giacchè l'aiuto divino che ci aspettiamo non ha, alla sua volta, propriamente parlando, altro fine se non la nostra moralità. Ma era cosa da aspettarsi *a priori*, e che avviene anche in realtà, che l'uomo impuro, invece di cercare in tal modo tale assistenza, preferisca

ricorrere a certe istituzioni sensibili (che certamente egli ha a sua disposizione, ma che, incapaci di per sè sole di rendere migliore alcun uomo, dovrebbero, tuttavia, produrre questo effetto in modo soprannaturale). Il concetto dei cosidetti mezzi della grazia, benchè in sè contraddittorio (secondo quello che si è detto), dà luogo, tuttavia, ad un'illusione personale che è tanto comune quanto dannosa alla vera religione.

Il vero culto (morale) di Dio, quello che i fedeli gli devono rendere in quanto sono sudditi che fanno parte del suo regno, ma anche in quanto sono cittadini di tale regno (secondo le leggi della libertà), è, senza dubbio, invisibile come questo regno, cioè è un culto dei cuori (in spirito e verità) (*), e può consistere soltanto nell'intenzione di compiere tutti i veri doveri come comandi divini, non già in certe azioni che hanno esclusivamente Dio in vista. Senonchè l'invisibile, ciò nonostante, ha bisogno di essere rappresentato nell'uomo da qualcosa di visibile (di sensibile), e, anzi, di esserne accompagnato, il che è qualcosa di più, nell'interesse della pratica, e, benchè sia di natura intellettuale, di rendersi per così dire capace di essere intuito (per una certa analogia); ma questo mezzo, sebbene non se ne possa fare a meno, ci espone facilmente al pericolo del malinteso in forza del quale facciamo consistere il dovere soltanto nel culto di Dio e consideriamo, per un'illusione che s'insinua in noi facilmente, tale mezzo come il vero e unico culto di Dio, e tale è il nome che, del resto, gli si dà comunemente.

Questo preteso culto di Dio, se gli si restituisce il suo vero spirito e il suo vero significato, che è di essere un'intenzione consacrata al regno di Dio in noi e fuori di noi, si può dividere, anche per la ragione, in quattro doveri speciali, ai quali sono state coordinate certe cerimonie corrispondenti che non hanno con essi un legame necessario, perchè sin dall'antichità si è

(*) Cfr. *Evang. di Giov.*, IV, 23 e seg. (N. d. T.).

visto in esse altrettanti buoni mezzi sensibili, adatti a servire da schema per tali doveri e a suscitare e a mantenere fissa, così, la nostra intenzione sul vero culto di Dio. Questi doveri hanno tutti lo scopo di favorire il bene morale: 1° noi dobbiamo in primo luogo fondare questo bene in noi, stabilirvelo solidamente e risvegliare costantemente nelle nostre anime l'intenzione d'agire moralmente (a questo dovere corrisponde la preghiera privata); 2° noi dobbiamo cooperare poi alla diffusione esteriore del bene, partecipando alle riunioni pubbliche, fatte nei giorni ad esse legalmente consacrati, per esporvi a voce alta insegnamenti e desideri religiosi (e insieme intenzioni della stessa specie) in modo da comunicarli così a tutti (a questo dovere corrisponde la frequentazione della chiesa); 3° noi dobbiamo inoltre trasmettere tale bene alla posterità accogliendo nella comunità della fede come suoi membri i nuovi adepti, coll'obbligo di istruirli nella nostra credenza (a tale dovere corrisponde il battesimo nella religione cristiana); 4° noi dobbiamo, infine, conservare tale comunità di fede per mezzo di una cerimonia pubblica, spesso ripetuta, la quale renda permanente l'unione dei fedeli in un corpo morale, secondo il principio dell'uguaglianza dei loro diritti e della partecipazione comune ai frutti del bene morale (a questo dovere corrisponde la comunione).

Nelle cose di religione, ogni atto che non sia puramente morale, ma al quale si ricorre come ad un mezzo capace di per se stesso di renderci graditi a Dio e di soddisfare, quindi, grazie ad esso, tutti i nostri desideri, rivela una fede feticista, cioè la persuasione che per produrre un effetto che nè le leggi fisiche, nè le leggi morali della ragione sono in grado di produrre, basta credere fermamente che ciò che si desidera avverrà, e accompagnare tale credenza con certe cerimonie. Anche se ha già la convinzione che tutto qui si riduce al bene morale, che può derivare soltanto dall'azione, l'uomo schiavo dei sensi cerca, tuttavia, delle giravolte per sfuggire a tale gravosa condizione, e le trova nell'idea che, se egli semplicemente

adempie i riti (le cerimonie), Dio accetterà tale adempimento in luogo dell'azione morale stessa; il che, certamente, si dovrebbe chiamare un'immensa grazia accordata da Dio, se non fosse piuttosto una grazia semplicemente sognata per una pigra fiducia, o meglio se non fosse una ipocrita fiducia. E così l'uomo in tutte le credenze religiose pubbliche ha escogitato certi usi come mezzi di grazia, benchè essi non in tutte le religioni, come nel cristianesimo, si riferiscano ai concetti pratici della ragione e ai sentimenti ad essi conformi (tali sono, per esempio, nella fede mussulmana i cinque grandi comandamenti: le abluzioni, la preghiera, il digiuno, l'elemosina, il pellegrinaggio alla Mecca, tra i quali meriterebbe di essere messa a parte l'elemosina, se derivasse da un vero sentimento virtuoso e insieme religioso dei nostri doveri verso gli altri uomini, il che la renderebbe degna di essere ritenuta anche realmente come un mezzo di ottenere la grazia; ma poichè, invece, essa può, in tale credenza, unirsi con le estorsioni fatte ad altri dei doni che, nella persona dei poveri, si offrono in sacrificio a Dio, l'elemosina non è degna di essere messa a parte).

Tre specie di fede illusoria, infatti, possono nascere, se oltrepassiamo i limiti della ragione nei riguardi del soprannaturale (il quale, in base alle leggi della ragione, non è un oggetto nè del suo uso teorico, nè del suo uso pratico). In primo luogo, la credenza nella conoscenza sperimentale di cose che ci è tuttavia impossibile ammettere come accadute conformemente alle leggi obbiettive dell'esperienza (la fede nei miracoli). In secondo luogo, l'illusione per la quale ci crediamo in dovere di ammettere tra i nostri concetti razionali certe cose delle quali non possiamo farci da noi stessi, mediante la ragione, alcun concetto, perchè le crediamo necessarie per il nostro perfezionamento morale (la fede nei misteri). In terzo luogo, l'illusione per la quale crediamo di poter produrre, mediante l'uso di semplici mezzi naturali, un effetto che resta per noi un mistero, cioè l'influsso di Dio

sulla nostra moralità (la fede nei mezzi della grazia). Delle due prime specie di fede artificiale abbiamo parlato nelle due osservazioni generali che servono da appendice alle due parti immediatamente precedenti di quest'opera. Non ci resta, dunque, altro da trattare ora se non dei mezzi della grazia (che si devono distinguere dagli effetti della grazia (†). cioè dagl'influssi morali soprannaturali, nei quali noi siamo semplicemente passivi, e la cui pretesa esperienza è un'illusione stravagante che appartiene al sentimento).

1. La preghiera, concepita come culto formale interiore di Dio, e quindi come mezzo di grazia, è un errore superstizioso (un feticismo); perchè essa non è altro che una semplice dichiarazione dei nostri desideri fatta ad un Essere che non ha alcun bisogno di alcuna dichiarazione dei nostri sentimenti intimi; con essa, quindi, non si è fatto nulla e non si è adempiuto nessuno dei doveri ai quali siamo obbligati come a comandi divini, e conseguentemente non si è realmente servito Dio. Desiderare con tutto il cuore di essere graditi a Dio in tutte le nostre azioni e omissioni, cioè accompagnare tutte le nostre azioni con l'intenzione di consacrarle al servizio di Dio, questo è lo spirito di preghiera, che può e che deve esistere in noi « senza interruzione » (*). Ma rivestire questo desiderio (sia pure interiormente) di parole e di formule (1) è cosa che può, al massimo, avere il

(*) Cfr. *I Tessalonicesi*, V, 17 (N. d. T.).

(†) Vedi l'Osservazione generale alla fine della prima parte.

(1) Nel desiderio interiore, nel quale facciamo consistere lo spirito della preghiera, l'uomo cerca soltanto di agire su se stesso (di vivificare i suoi sentimenti per mezzo dell'Idea di Dio), mentre in quello che egli esprime con parole, e quindi esteriormente, egli cerca di agire su Dio. Nel primo significato, una preghiera può esser fatta con la massima sincerità, benchè l'uomo non pretenda di poter attestare la stessa esistenza di Dio come una cosa assolutamente certa; nelle preghiere della seconda specie, come discorsi rivolti a Dio, egli suppone che questo oggetto supremo sia personalmente presente, o almeno, prende

valore di un mezzo adatto a vivificare ripetutamente tale intenzione che è in noi, ma non può avere immediatamente alcun rapporto con la compiacenza divina, e quindi non può essere un dovere per ciascuno; perchè un mezzo può esser prescritto soltanto a colui che ne ha bisogno per un determinato

---

l'atteggiamento (anche interiormente) di chi è convinto della sua presenza, nell'opinione che, anche se la cosa non fosse così, tale atteggiamento per lo meno non potrà nuocergli, ma potrà procurargli il favore di Dio; e quindi in questa specie di preghiera (nella preghiera parlata) non si può riscontrare una sincerità così perfetta come nella prima specie (come nel puro e semplice spirito di preghiera). Chiunque può veder confermata la verità di questa osservazione, se immagina un uomo pio e ben pensante, ma del resto limitato, riguardo ai concetti religiosi così purificati, il quale sia sorpreso da un altro, non dico nell'atto di pregare a voce alta, ma nell'atteggiamento di chi prega così. Senza che io ve lo dica, voi vi aspetterete da voi stessi di vederlo cadere nella confusione o nell'imbarazzo di chi si trova in una posizione della quale si deve vergognare. E questo, perchè? Perchè un uomo che si è sorpreso sul punto di parlare con se stesso ad alta voce, sospetta subito di essere colto da un piccolo accesso di pazzia; e proprio così si giudica di lui (non del tutto a torto), quado lo si vede, benchè sia solo, in un'occupazione o in un atteggiamento che può avere soltanto colui che ha qualcuno dinanzi a sè, il che, nell'esempio apportato, non è il caso. Or, il Maestro dell'evangelo ha assai eccellentemente saputo esprimere lo spirito della preghiera in una formula che permette di fare a meno di ogni preghiera e quindi anche di se stessa (in quanto preghiera alla lettera). In essa, infatti, non si trova altro che il fermo proposito di tenere una buona condotta, il quale, congiunto con la coscienza della nostra fragilità, contiene un desiderio permanente di essere un degno membro del regno di Dio; quindi noi non vi chiediamo, propriamente parlando, qualche cosa che Dio, nella sua sapienza, potrebbe preferire di rifiutarci, ma vi esprimiamo un desiderio il quale, se è serio (attivo), produce da se stesso il suo oggetto (diventare, cioè, uomini graditi a Dio). Perfino il desiderio del mezzo di sostentamento della nostra esistenza per un giorno (cioè del pane), poichè non tende esplicitamente alla durata continuata di tale esistenza, ma è, invece, l'effetto del sentimento d'un bisogno puramente fisico, è, piuttosto, l'espressione di ciò che la natura vuole in noi, anzichè una domanda meditata particolare di ciò che l'uomo vuole: questi infatti, chiederebbe il

fine, ma è di gran lunga improbabile che ogni uomo abbia bisogno di tale mezzo (di parlare, cioè, in se stesso e propriamente con se stesso, dando ad intendere che così s'intratterrà con Dio in modo molto più intelligibile); invece, noi dobbiamo, purificando ed elevando continuamente la nostra

---

pane per tutti gli altri giorni, ma una tale domanda è qui abbastanza chiaramente esclusa. Una preghiera simile, fatta con una pura intenzione morale (animata soltanto dall'idea di Dio), poichè produce da sè, nella sua qualità di spirito morale della preghiera, il suo oggetto (che consiste nell'essere graditi a Dio), può, essa soltanto, essere fatta veramente con fede, cioè ritenersi sicura di essere esaudita; ma un tal privilegio non può spettare se non alla moralità in noi. Perchè, anche limitando le domande materiali della propria preghiera a quella del pane del giorno attuale, nessuno può esser sicuro che essa sarà esaudita da Dio, cioè, che è una necessità per la sapienza divina concedere all'uomo tale grazia; può darsi forse che s'accordi meglio con tale sapienza lasciarlo oggi morire di fame. È, del resto, una follia assurda e insieme temeraria tentare, con l'importunità urtante delle proprie preghiere, di distogliere Dio dal piano tracciato dalla sua sapienza (per il nostro vantaggio attuale). Non ci è, dunque, possibile ritenere con certezza una preghiera degna di essere esaudita, se il suo oggetto non è morale, cioè chiedere con fede una cosa qualsiasi che non sia morale. Anzi, io vado più in là: supponiamo pure che il suo oggetto sia morale; se esso, però, non è possibile se non per influsso soprannaturale (o se, almeno, noi ce lo aspettiamo soltanto da tale influsso, perchè non vogliamo sforzarci di raggiungerlo da noi stessi, com'è il caso, per esempio, della conversione che consiste nel rivestirsi dell'uomo nuovo e che è chiamata rinascita), è, allora, talmente incerto che Dio trovi conforme alla sua sapienza compensare in modo soprannaturale la nostra imperfezione (della quale noi stessi siamo responsabili) che ci sono, piuttosto, motivi di aspettarci il contrario. L'uomo, dunque, non può neanche in questo caso, pregare con fede. Da ciò si può spiegare, quindi, che cosa si può intendere per fede che opera miracoli (e che sarebbe sempre unita con una preghiera interiore). Poichè Dio non può concedere all'uomo la forza di agire soprannaturalmente (perchè ciò è una contraddizione), e poichè l'uomo è incapace da parte sua, in base ai concetti che egli si fa dei buoni fini possibili nel mondo, di determinare il giudizio che la sapienza divina dà su questi fini, e, quindi, pure di adoperare in vista delle sue intenzioni la potenza divina per

intenzione morale, sforzarci di vivificare in noi sufficientemente soltanto questo spirito della preghiera per potere infine fare a meno della lettera della preghiera (almeno per conto nostro). Perchè, come tutto ciò che tende indirettamente ad uno scopo preciso, tale lettera indebolisce piuttosto l'azione dell'idea morale (la quale azione, considerata soggettivamente, porta il nome di devozione). Così, per esempio, c'è nella contemplazione della sapienza profonda, rivelata dalla creazione divina nelle cose più piccole, e della maestà manifestataci da essa nel suo insieme grandioso, quali da ogni tempo gli uomini hanno potuto vederle, ma che, nei tempi moderni, sono arrivate a colpirci della più alta ammirazione, non solo una forza assai grande che pone il nostro animo in quella disposizione in cui l'uomo è, per dir così, annientato ai suoi propri occhi e che si chiama adorazione, ma c'è anche una forza la quale, relativamente alla nostra destinazione morale, eleva talmente la nostra anima che, dinanzi ad essa, le parole, anche quelle

---

mezzo d'un desiderio prodotto in lui e da lui stesso: allora, il dono dei miracoli, quello cioè che dipende dall'uomo avere e non avere (« se aveste fede quanto un granello di senapa » (*), ecc.), è inconcepibile, preso alla lettera. Affinchè tale fede abbia un senso, bisogna intenderla, dunque, come la semplice idea della preponderante importanza della qualità morale dell'uomo, purchè egli la possieda in tutta la perfezione che la rende gradita a Dio (e che egli tuttavia non raggiunge mai), rispetto agli altri motivi di agire che Dio, nella sua sapienza suprema, potrebbe avere; ciò vuol dire che, grazie ad essa, noi possiamo aver fiducia che, se noi fossimo o diventassimo un giorno perfettamente ciò che dobbiamo essere e potremmo diventare (con una continua approssimazione), la natura dovrebbe obbedire ai nostri desideri i quali però, allora, non sarebbero mai insensati.

Per quel che riguarda l'edificazione, che si ha in vista frequentando la chiesa, si deve riconoscere che la preghiera pubblica non è, è vero, un mezzo di grazia, ma, tuttavia, è una cerimonia morale, sia per il canto in comune dell'inno di fede, sia per le orazioni ufficialmente rivolte a Dio, per bocca del suo ministro in nome di tutta

(*) *Evang. di Matteo*, XVII, 20; *Evang. di Luca*, XVII, 6 (N. d. T.).

delle preghiere del re David (che sapeva poco di tutte queste meraviglie), devono scomparire come suoni vuoti, perchè il sentimento derivante da una intuizione delle opere della mano di Dio è inesprimibile. Ma poichè, d'altra parte, gli uomini, data la propensione della loro anima verso la religione, trasformano volentieri tutto ciò che, propriamente parlando, si riferisce esclusivamente al loro perfezionamento morale, in un culto da cortigiani, nel quale gli atti di umiltà e i canti di lode sono comunemente tanto meno morali e sinceri quanto più sono abbondanti di parole: è allora necessario, invece, anche nei primissimi esercizi di preghiera, stabiliti per i bambini che hanno ancora bisogno della lettera, d'inculcare accuratamente che qui il discorso parlato (anche quando è espresso interiormente, come pure i tentativi di mettere l'anima in una disposizione capace di farle concepire l'Idea di Dio in un modo che si avvicini ad un'intuizione) non vale nulla di per se stesso e serve soltanto

---

la comunità, e comprendenti tutti gl'interessi morali degli uomini; e queste cerimonie in cui questi interessi sono rappresentati come interessi pubblici e in cui i desideri di ciascuno devono essere rappresentati come quelli che s'identificano coi desideri di tutti in rapporto ad un fine unico (la venuta del regno di Dio), non solo possono elevare la commozione sino all'entusiasmo morale (mentre le preghiere private, poichè son fatte senza questa sublime idea, perdono a poco a poco, per l'abitudine, ogni influsso sull'anima), ma hanno anche, meglio che l'altra specie di preghiera, più motivi razionali di rivestire con la veste delle formule oratorie il desiderio morale che costituisce lo spirito della preghiera, senza però che per questo motivo ci sia bisogno di credere all'evocazione della presenza dell'Essere supremo, o di attribuire a questa figura retorica una propria efficacia particolare, l'efficacia d'un mezzo di grazia. Giacchè qui si persegue uno scopo particolare, che consiste nel portare al loro massimo di energia i motivi morali di ciascuno per mezzo d'una cerimonia esterna che rappresenta l'unione di tutti gli uomini nel desiderio comune del regno di Dio; il che non si potrebbe fare in maniera più abile se non rivolgendo la propria parola al capo di questo regno, come se egli fosse specialmente presente in quel luogo.

a vivificare l'intenzione di vivere una vita gradita a Dio, nel quale caso la parola è semplicemente un mezzo che serve ad agire sull'immaginazione; perchè, altrimenti, tutte quelle devote attestazioni di rispetto corrono il rischio di non produrre altro se non un'adorazione ipocrita di Dio, invece di un culto pratico, il quale non consiste in semplici sentimenti.

2. La frequentazione della chiesa, concepita come un modo solenne di rendere a Dio in una Chiesa un culto esterno in generale, tenendo conto che esso è, da questo punto di vista, una rappresentazione sensibile della comunione dei fedeli, costituisce non solo, in rapporto agl'individui, un mezzo prezioso di edificazione (1), ma anche, in quanto cittadini di uno Stato divino da rappresentare sulla terra, un dovere immediatamente obbligatorio per tutti; sup-

---

(1) Se si cerca un senso adatto a questa parola, non si può intendere per edificazione se non la conseguenza morale della pietà sul soggetto. Essa non può consistere nella commozione (che è già contenuta nel concetto di pietà), benchè la maggior parte delle persone che si credono pie (e che, per questo, sono dette devoti) la facciano consistere tutta in tale sentimento; quindi, la parola edificazione deve significare l'effetto esercitato dalla pietà sul miglioramento reale dell'uomo. Ma, per ottenere questo miglioramento è necessario mettersi all'opera sistematicamente, radicare profondamente nel cuore principii fermi secondo concetti ben compresi, educare, in base a questi principii, sentimenti adeguati alla diversa importanza dei doveri ad essi corrispondenti, difendere e premunire tali sentimenti contro gli assalti delle nostre inclinazioni, ed edificare, per così dire, in tal modo, un uomo nuovo come un tempio di Dio (*). È facile vedere che questa costruzione può procedere soltanto lentamente; ma bisogna che almeno si veda che qualche cosa è stata fatta. Se certi uomini si credono assai edificati (da una predica, da una lettura o da un cantico), mentre invece non si è edificato assolutamente nulla, anzi non si è messo nemmeno la mano all'opera, ciò avviene perchè essi sperano che tale edificio molare s'innalzerà da sè solo, come le mura di Tebe, grazie alla musica dei loro sospiri e ai loro ardenti desideri.

(*) Cfr. *Epist. agli Efesini*, II, 21 e seg.; *I Petr.*, II, 5 (N. d. T.).

posto però che una tale Chiesa non contenga cerimonie che conducano all'idolatria e possano così riuscir gravose alla coscienza: come per esempio, nel caso di certe adorazioni rivolte a Dio, personificato nella sua infinita bontà sotto il nome di un uomo, poichè la rappresentazione sensibile di Dio è contraria al comando proibitivo della ragione: «Tu non te ne farai alcuna immagine» (*), ecc. Ma, voler fare di tale frequentazione in se stessa un mezzo di grazia, come se con essa si servisse Dio immediatamente, e come se, con la celebrazione di tale cerimonia (che è una semplice rappresentazione sensibile dell'universalità della religione), Dio avesse connesso certe grazie speciali, è un errore che è, bensì, in perfetto accordo con la maniera di pensare di un buon cittadino di uno Stato politico e con le convenienze esterne, ma che non solo non contribuisce per nulla a dare all'uomo la qualità di buon cittadino del regno di Dio, ma perfino falsifica tale qualità e serve a mascherare sotto colori ingannevoli, agli occhi degli altri e ai propri occhi, il cattivo valore morale della propria intenzione.

3. La consacrazione solenne, che ha luogo una sola volta, alla comunità ecclesiastica, cioè l'ammissione di un nuovo membro nella Chiesa (nel cristianesimo la cerimonia del battesimo) è una solennità assai importante che impone grandi obblighi o al neofita, se è in grado di professare egli stesso la sua fede, o ai suoi testimoni i quali s'impegnano di educarlo accuratamente in tale fede; essa ha uno scopo santo (poichè tende a far dell'uomo un cittadino d'uno Stato divino), ma, in se stessa, non è santa, nè è un'azione che, compiuta da altri, produca nel soggetto, insieme con la santità, la capacità di ricevere la grazia divina; essa non è, dunque, un mezzo di grazia, nonostante l'eccessiva importanza che le si attribuiva nei primordi della Chiesa greca,

(*) 2. *Mos.*, XX, 4 (N. d. T.).

quando si credeva che il battesimo potesse cancellare in una sola volta tutti i peccati, il che rivelava in modo evidente la parentela di quest'errore con una superstizione quasi più che pagana.

4. C'è un'altra solennità che è ripetuta parecchie volte e che ha lo scopo di rinnovare, perpetuare e propagare la comunità della Chiesa secondo le leggi dell'uguaglianza (cioè la Comunione :) essa che, conformemente all'esempio del fondatore di questa Chiesa (ed insieme anche in memoria di lui), si può fare sotto la forma di una partecipazione ad un godimento comune, gustato alla medesima tavola, contiene in sè qualcosa di grande che allarga la maniera di pensare stretta, egoista e intollerante degli uomini, principalmente nelle cose di religione, sino all'Idea di una comunità morale universale, ed è un buon mezzo per eccitare i membri di una parrocchia al sentimento morale dell'amor fraterno, rappresentato da essa. Ma, predicare che Dio abbia connesso con la celebrazione di questa cerimonia certe grazie speciali, e ammettere come un domma tra gli articoli di fede la proposizione che la comunione, atto puramente ecclesiastico, è inoltre un mezzo di grazia, è un errore religioso il cui effetto non può essere che direttamente opposto allo spirito della religione. Il sacerdozio, così, sarebbe in generale l'usurpato dominio del clero sulle anime, che esso si è acquistato col far credere di avere il possesso esclusivo dei mezzi di ottenere la grazia.

*
* *

Tutte le illusioni, simili a quelle esaminate, che l'uomo foggia a se stesso in materia di religione, hanno un fondamento comune. Fra tutti gli attributi morali di Dio, santità, bontà e giustizia, egli si rivolge di solito immediatamente al secondo, per sfuggire così alla severa condizione di conformare la sua vita alle esigenze della santità. Essere un buon servitore

è una cosa faticosa (si sente parlare sempre di doveri); quindi l'uomo desidererebbe piuttosto di essere un favorito, perchè allora si sarebbe molto indulgenti verso di lui, o perchè se egli peccasse troppo gravemente contro il suo dovere, tutto sarebbe nuovamente riparato per la mediazione di un altro che si trovi in sommo favore presso Dio, mentre egli resta sempre il semplice cameriere che era. Ma, per assicurarsi, con qualche apparenza, della possibilità d'attuazione di questa sua intenzione, egli trasporta a Dio, come fa abitualmente, il concetto che egli si fa degli uomini (insieme coi loro difetti); or, egli vede che nei migliori capi della nostra specie la severità legislatrice, la grazia benefica e la giustizia rigorosa non agiscono (come dovrebbe essere) ognuna separatamente e di per sè sola sul tenore morale delle azioni del suddito, ma si mescolano nel pensiero del sovrano umano quando egli prende le sue decisioni, e non c'è bisogno, quindi, se non di cercare di mettere dalla propria parte uno di questi attributi, la sapienza fragile della volontà umana, per determinare gli altri all'indulgenza; alla stessa maniera, egli spera di poter fare la stessa cosa con Dio, rivolgendosi semplicemente alla sua bontà. (Per questa ragione era importante anche per la religione distinguere nettamente gli attributi di Dio, o meglio i suoi rapporti con l'umanità, ricorrendo all'idea di una triplice personalità; e così, grazie a questa idea, noi possiamo per analogia concepire tale distinzione e conoscere ognuno di tali attributi in particolare). A questo scopo, egli si dà a tutte le formalità cerimoniose immaginabili, con le quali egli crede di dimostrare il grande rispetto che ha per i comandi divini, senza che egli creda necessario di osservarli; e, volendo che i suoi inerti desideri servano perfino a riparare le sue trasgressioni della legge, gli grida: « Signore! Signore! », unicamente per non aver bisogno « di fare la volontà del Padre celeste » (*), e così egli, di cerimonie che non sono se non mezzi

(*) *Evang. di Matteo*, VII, 21 (N. d. T.).

destinati a vivificare sentimenti veramente pratici, arriva a farsi l'idea che esse sono in se stesse mezzi di grazia; pretende, anzi, che la credenza che esse sono tali sia un elemento essenziale della religione (e anzi per l'uomo del popolo in esse consiste tutta quanta la religione) e affida alle cure benevole della Provvidenza di far di lui un uomo migliore, mentre egli si dedica alla devozione (maniera passiva di manifestare il proprio rispetto per la legge divina) invece di dedicarsi alla virtù (che impone di consumare le proprie forze nell'adempimento del dovere che si venera); e tuttavia solo l'unione della virtù e della devozione può costituire l'idea espressa dalla parola pietà (sentimento vero della religione). Quando il delirio di quest'uomo che pretende di essere un favorito del cielo cresce sino al punto che costui s'immagina fanaticamente di sentire in sè certi particolari effetti della grazia (anzi sino al punto che egli pretende di essere con Dio nell'intimità di un preteso misterioso commercio), allora la virtù gli viene a nausea e diventa per lui un oggetto di disprezzo; non c'è, quindi, da stupirsi che tanti apertamente si lamentino di vedere che la religione contribuisca sì poco, ancora ai nostri giorni, al miglioramento degli uomini, e il lume interiore (il lume «sotto il moggio») (*) di questi favoriti della grazia non risplenda anche al di fuori sotto la forma di buone opere, ed anzi (come si potrebbe esigere in base alle loro pretese) a preferenza di tutti gli altri uomini dotati d'un'onestà naturale, i quali, senza tanti raffinamenti, vedono alla buona, nella religione che essi accettano, il mezzo non di sostituire, ma di promuovere l'intenzione virtuosa. Tuttavia, il Maestro dell'Evangelo ci ha presentato queste prove esterne dell'intenzione date nell'esperienza, che sono le azioni, come la pietra di paragone per mezzo della quale possiamo conoscere gli altri e noi stessi dai frutti che produciamo. Ma ancora non si è visto che quegli uomini, che

(*) *Evang. di Matteo*, V, 15 (N. d. T.).

credono di essere oggetto di favori straordinari, (di un'elezione particolare) sorpassino minimamente gli uomini naturalmente onesti, ai quali ci si può affidare nelle relazioni ordinarie, negli affari, e nei bisogni; piuttosto si deve dire che quelli, presi nel loro insieme, difficilmente sosterrebbero il confronto con questi ultimi; il che dimostra che la via buona non è di andare dalla giustificazione per la grazia alla virtù, ma dalla virtù alla giustificazione per la grazia.

INDICE

Introduzione . . . . . pag. III
Prefazione della prima edizione (1793) . . . . . » XI
Prefazione della seconda edizione (1794) . . . . . » XXI

PRIMA PARTE

Della coesistenza del cattivo principio col buono, o del male radicale nella natura umana . . . . . pag. 1
I. - Della disposizione originaria al bene nella natura umana . . . . . » 10
II. - Della tendenza al male nella natura umana . . . » 13
III. - L'uomo è cattivo per natura . . . . . » 18
IV. - Dell'origine del male nella natura umana . . . » 28
Osservazione generale. Del ristabilimento nella sua forza della disposizione originaria al bene . . . » 34

SECONDA PARTE

Della lotta del buon principio col cattivo per il dominio sull'uomo . . . . . pag. 47
Prima sezione. - Del diritto del buon principio al dominio sull'uomo . . . . . » 51
a) Idea personificata del buon principio . . . » 51
b) Realtà obbiettiva di quest'idea . . . . . » 54
c) Difficoltà contro la realtà di quest'idea e soluzione di tali difficoltà . . . . . » 60
Seconda sezione. - Della pretesa del cattivo principio al dominio sull'uomo e della lotta dei due principî l'uno contro l'altro . . . . . » 76
Osservazione generale . . . . . » 84

TERZA PARTE

Della vittoria del buon principio sul cattivo e della fondazione d'un regno di Dio sulla terra . . . . pag. 93

Prima sezione. - Rappresentazione filosofica della vittoria del buon principio mediante la fondazione d'un regno di Dio sulla terra . . . . . » 96

I. - Dello stato di natura etico . . . . . » 96

II. - L'uomo deve uscire dallo stato di natura etico per diventare membro di una repubblica morale . . » 98

III. - Il concetto di una repubblica morale è il concetto di un popolo di Dio governato da leggi morali . . » 100

IV. - L'idea di un popolo di Dio (sottoposta ad un'organizzazione umana) non può essere realizzata se non nella forma di una Chiesa . . . . . » 103

V. - La costituzione di una Chiesa si basa sempre su una fede storica (fede in una rivelazione) che si può chiamare fede ecclesiastica e che trova i suoi fondamenti migliori in certi Libri santi . . . . . » 106

VI. - La fede religiosa pura è l'interprete suprema della fede ecclesiastica . . . . . » 115

VII. - Il passaggio graduale della fede ecclesiastica alla supremazia della fede religiosa pura è l'approssimarsi del regno di Dio . . . . . » 122

Seconda sezione. - Rappresentazione storica della graduale fondazione del dominio del buon principio sulla terra » 134

Osservazione generale . . . . . » 150

QUARTA PARTE

Del vero culto e del falso culto sotto il dominio del buon principio, o della Religione e del Sacerdozio . . pag. 165

Prima sezione. - Del culto di Dio in una religione in generale » 168

Capitolo primo. - La religione cristiana come religione naturale . . . . . » 173

Capitolo secondo. - La religione cristiana come religione dotta » 180

Seconda sezione. - Del falso culto di Dio in una religione statutaria . . . . . *pag.* 186
§ 1. - Del fondamento soggettivo universale dell'illusione religiosa . . . . . » 187
§ 2. - Il principio morale della religione opposto a tale illusione religiosa . . . . . » 189
§ 3. - Del sacerdozio in quanto potere dedicato al falso culto del buon principio . . . . . » 196
§ 4. - Del filo conduttore della coscienza nelle questioni di fede . . . . . » 209
Osservazione generale . . . . . » 216

Finito di stampare il 15 agosto 1945
coi tipi della
TIPOGRAFIA TORINESE
Torino - Via Crissolo 12

DESCHEN
550
(comp. I.V.
TORIN
(1556)